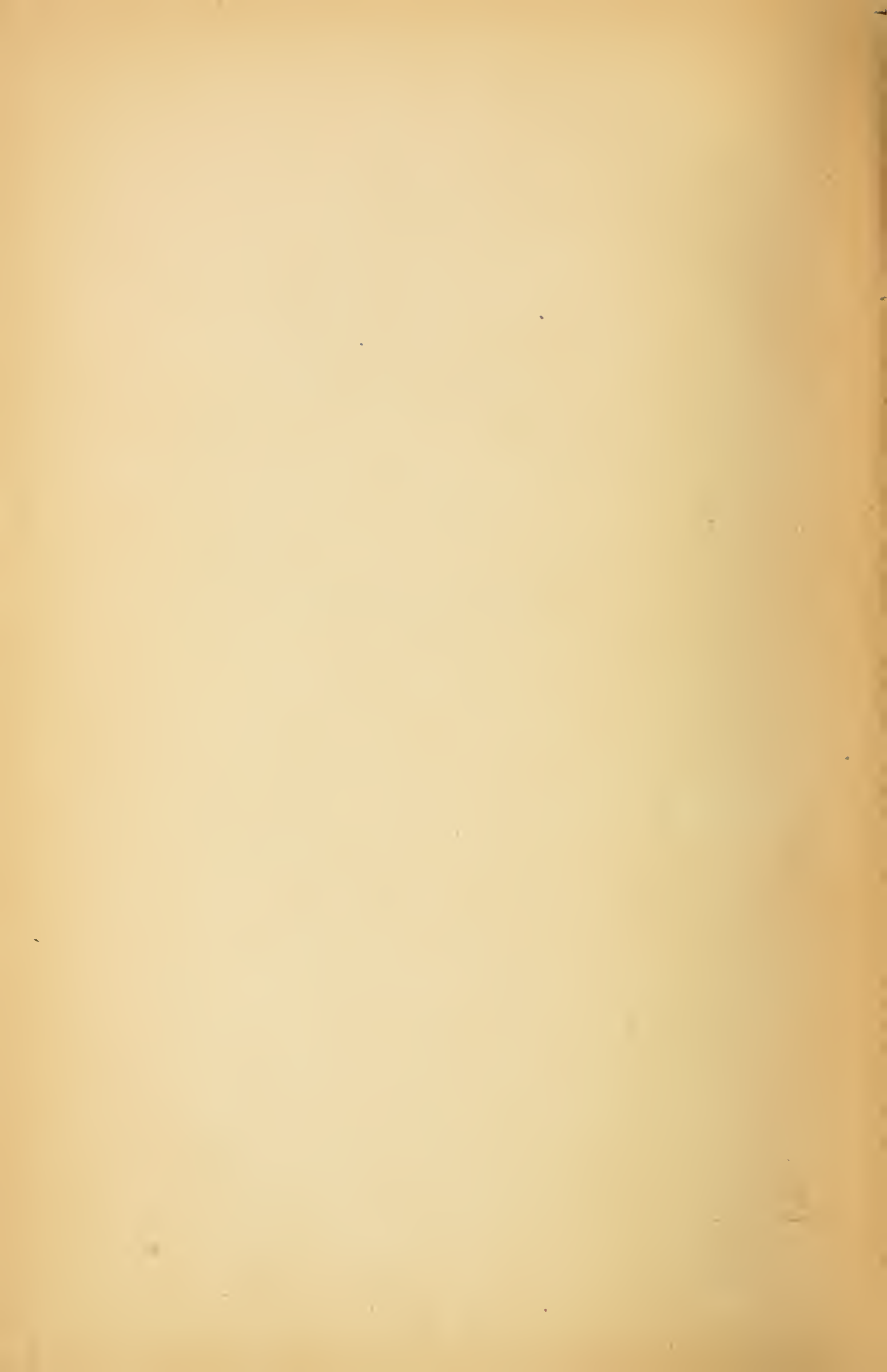
VOLLERT

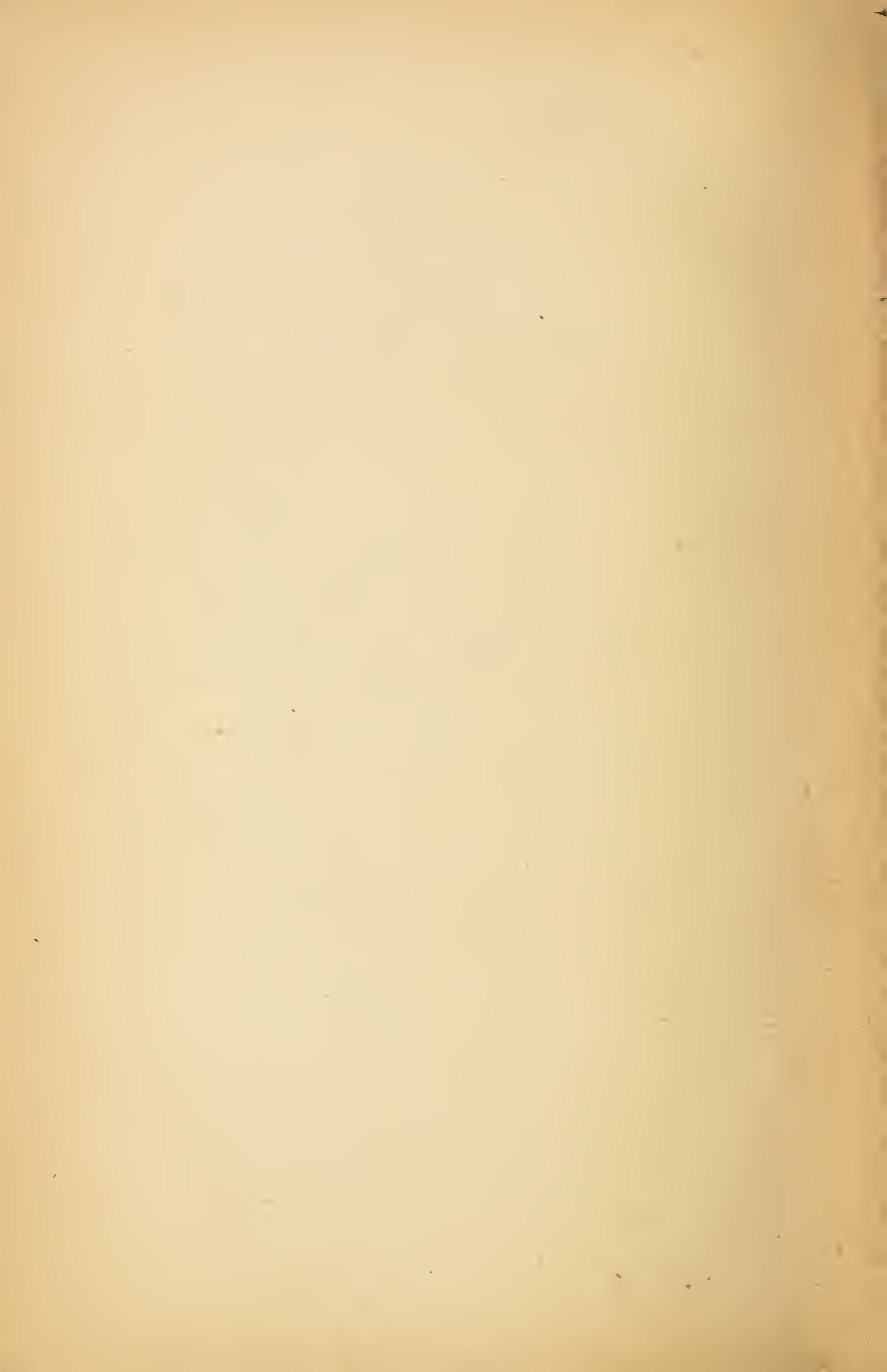
Gregor von Nyssa

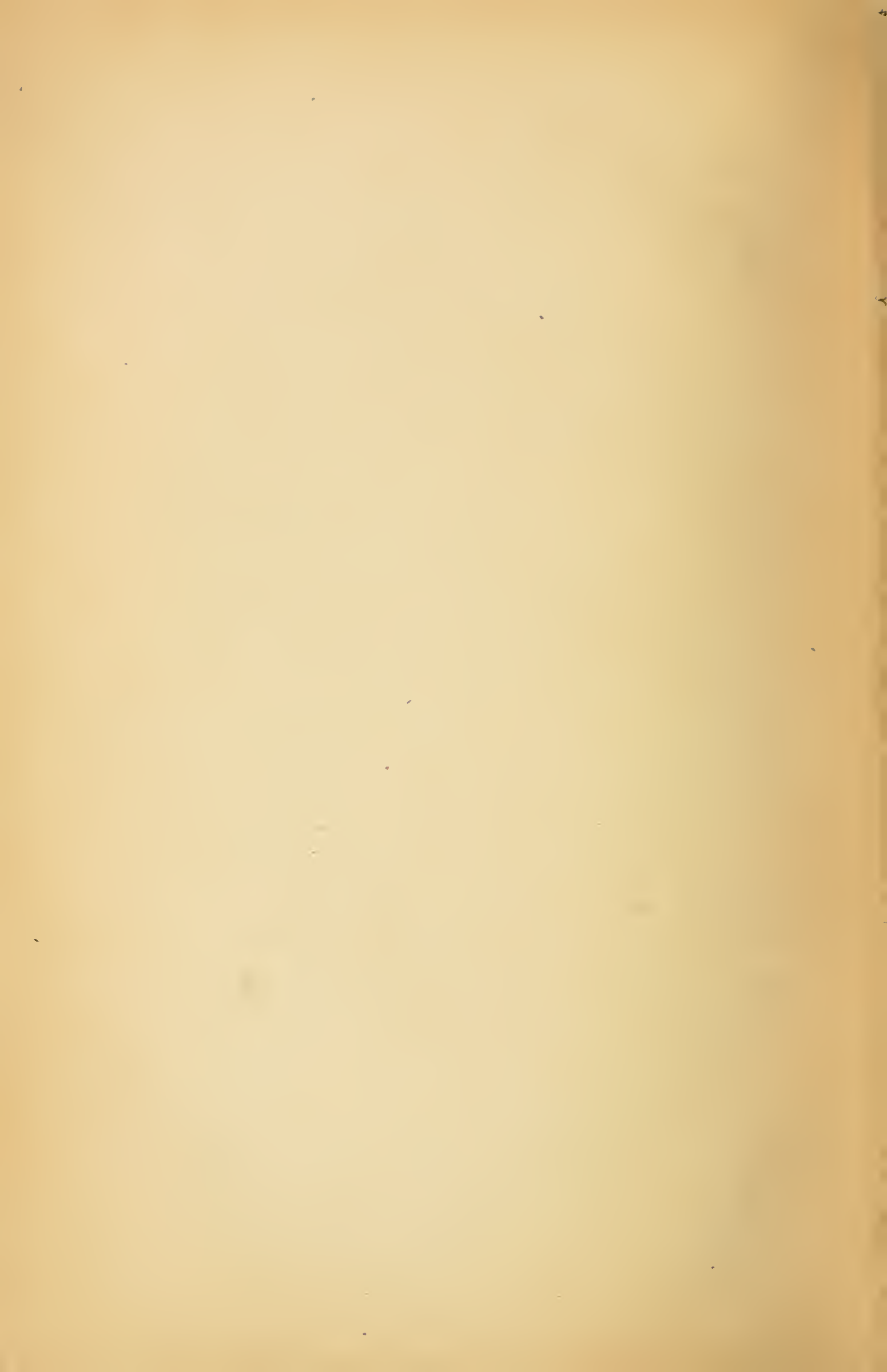












Die Lehre

Gregors von Nyssa

vom

Guten und Bösen

und von der schliesslichen Überwindung des Bösen.

Von

Lic. theol. Wilhelm Vollert,
Oberlehrer am Fürstlichen Gymnasium zu Gera.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Vorwort.

Mit der Entstehung und Ausbildung der ersten christlichen Dogmen werden theologische, kosmologische und anthropologische Probleme in besonderem Mafse Gegenstand der philosophischen Untersuchung. Das Zeitalter der Kirchenväter weifs für diese Aufgabe keinen geeigneteren Bundesgenossen als die erneuerte hellenische Philosophie. Ihre Wahrheiten gelten den christlichen Apologeten für direkte Einwirkung des *λόγος σπερματικός*. Die alexandrinische christliche Philosophie erörtert dem entsprechend das Verhältnis der christlichen Religion zur heidnischen Philosophie. Clemens von Alexandrien und Origenes sind die Vertreter einer christlichen Spekulation, die mit der Abweisung des vorwiegend auf hellenischem Grunde sich aufbauenden Gnostizismus die nicht häretischen Elemente desselben der Kirchenlehre einzugliedern suchen, in der Überzeugung, die *πίστις* müsse zur *γνῶσις* fortschreiten und dazu sei die hellenische Philosophie das geeignete Werkzeug. Stoizismus und Platonismus kommen von neuem zu hohen Ehren. In dem theologischen System des Origenes überwiegen philosophische Anschauungen so stark, dafs man statt von hellenisiertem Christentum von christlichem Hellenismus reden möchte. Dieses gewaltigen Denkers Schüler sind die beiden Brüder Gregor von Nyssa und Basilius der Grofse und der dritte der Kappadocier Gregor von Nazianz. Der weitaus fruchtbarste Denker unter den dreien dürfte der erstgenannte sein, insbesondere für das rein philosophische Gebiet. In der Mitte seines Interesses scheint mir eine Frage zu stehen, die vor ihm, so weit ich sehe, kein Philosoph der patristischen Zeit in dieser gründlichen und scharfsinnigen Weise behandelt hat: die Frage nach dem W e s e n d e s B ö s e n, s e i n e m V e r h ä l t n i s z u m G u t e n u n d s e i n e r s c h l i e f s l i c h e n Ü b e r w i n d u n g. Indem Gregor besonders ethische Fragen zu beantworten

sucht, macht er seine philosophischen Untersuchungen uns besonders lieb und wertvoll. Möchte es mir einigermafsen gelungen sein, seine auf diese Frage gerichteten Gedanken richtig wiedergegeben und gebührend gewürdigt zu haben!

Im ersten Teil meiner Abhandlung lasse ich Gregor selbst reden, im zweiten folgt eine kurze Beurteilung. Indem ich mich für die vorliegende Frage auf die Hauptwerke des Philosophen beschränkte, hoffte ich, die Einheitlichkeit der Gedankenreihen innerhalb der betreffenden Schrift besser zum Ausdruck zu bringen, da es mir so möglich war, öfter und gröfsere Passus aus derselben Schrift zu bringen. Die Aufgabe wurde durch die Beschränkung auf einige Werke eher schwerer als leichter. Selbstverständlich würde ich keine Schrift Gregors unberücksichtigt gelassen haben, in der sich Wesentliches für die zu behandelnde Frage finden könnte. Die zur Verwendung gekommenen Schriften sind: *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, περὶ παρθενίας, εἰς τοὺς μακαρισμοὺς λόγοι ὀκτώ, εἰς τὴν προσευχὴν λόγοι πέντε, περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, περὶ τῆς ἁγίας τριάδος πρὸς Εὐστάθιον.* Citiert wurde nach der Oehlerschen Ausgabe als der wohl gebräuchlichsten und handlichsten, nach Vergleichung mit der Morellusschen grofsen Ausgabe.

Schliefslich sage ich den Herren Geh. Hofrat Professor Dr. Eucken in Jena und Geh. Hofrat Professor Dr. Heinze in Leipzig herzlichsten Dank für die mannigfache Anregung und Förderung, die ich ihren Werken und persönlichem Gedankenaustausch verdanke.

Möchte das Büchlein freundliche Aufnahme finden und an seinem Teile etwas dazu beitragen, dafs das Interesse für die grofse Zeit der Kirchenväter recht lebendig werde, für jene Zeit, da Philosophie und Theologie Hand in Hand gingen, um die grofsen Offenbarungswahrheiten des Christentums wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen!

Gera, im Mai 1897.

Wilhelm Vollert.

Einleitung.

Die Blütezeit des griechischen Geisteslebens ist die der unmittelbaren Hingebung des Subjekt ans Objekt. Als das Selbstbewufstsein die objektive Welt aufgab und sich auf sich selbst zurückzog, konnte die denkende Wissenschaft keinen festen Grund mehr in sich selbst finden (Periode der Skepsis), Geist und Natur fehlte die gegenseitige Einheit, das Göttliche erschien als ein unerreichbares Jenseitiges, man sehnte sich nach höherer Offenbarung. Aus dieser Quelle gingen ebensowohl die *alexandrinische* Religionsphilosophie als die ihr verwandten Richtungen hervor, die als Neupythagoreismus die Lösung des Problems versuchten und vorbereiten halfen, dessen Inhalt war: wie kann jenes jenseitige Göttliche erreicht werden? Das ist die Frage, die der Neuplatonismus zu beantworten gesucht, in systematischer, im Prinzip durchaus origineller Weise; was die Mittel anlangt: arbeitend mit Verwertung der Geistesprodukte der glänzendsten Heroen griechischen wissenschaftlichen Lebens — und doch erfolglos. Der gefürchtete Dualismus von Gott und Welt, Jenseits und Diesseits wird nicht überwunden, das philosophische Denken erlahmt, um nicht wieder zu erstarken. Die Einheit des Göttlichen und Menschen zum Ausgangspunkt einer neuen Weltanschauung zu machen war der Offenbarungsreligion, dem Christentum vorbehalten.



Die alexandrinische Philosophie versucht die Sätze der griechischen Denker mit alttestamentlichen Sätzen zu vereinigen. Darin liegt zugleich der Grund, dafs eine systematische Beweisführung fehlt oder doch nicht vollständig und klar ist. Stoische und jüdisch-persische Vorstellungen mischen sich, die Allegorie spielt eine ungebührlich grofse Rolle. Indes ist der Einflufs dieser Philosophie auf den Neupythagoreismus unverkennbar und also auch auf den Neuplatonismus. Die Betonung des Überweltlichen als Göttlichen, der Glaube an unmittelbare Offenbarung, der strenge Monotheismus, der rein ethische Charakter: das alles ist beiden Richtungen gemeinsam. Philo, der Hauptrepräsentant, ist der erste, der als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine über alle Begriffe hinausgehende Anschauung der Gottheit bezeichnet, der Mittelwesen, Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit konstatiert, die der Logos zusammenfafst, und also sowohl die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen vorbereitet, als auch einen mehr als rein geistigen Verkehr mit der Gottheit fordert. Aber weder wird das Wesen der Materie untersucht, noch werden die Mittelwesen über mystisch-phantastische Gestalten hinausgehoben, und also weder die Kluft zwischen Geist und Natur, noch die zwischen Gott und Welt ausgefüllt. Der Neuplatonismus geht ebenfalls aus der Sehnsucht nach höherer Wahrheit hervor. Seine negative Voraussetzung ist die Skepsis, seine positive die Stoa und der Neupythagoreismus, im weiteren Sinne überhaupt alle griechischen religionsphilosophischen Systeme. Mit dieser Unterscheidung sollen Neuplatonismus, Skepsis, Stoa nur äufserlich getrennt werden; thatsächlich ist allen dreien nicht die denkende Erkenntnis des Wirklichen, die objektive Welt das Höchste, sondern als das höchste Intelligibele wird dasjenige angesehen, was der Mensch als den unverkennbaren Grund seines Denkens voraussetzt. So trägt diese ganze Periode den Charakter der Subjektivität; die geistige Selbstanschauung steht im Mittelpunkt, des Menschen religiöser Gemütszustand soll zur Vereinigung mit Gott gelangen, mit dem Gott, der in noch nie dagewesener Weise über den Bereich des vernünftigen Denkens hinaus-

gehoben ist. Er ist aufser allem Endlichen und alles Endliche stammt aus ihm. Das ist der Grundgedanke des Neuplatonismus, hieraus folgt seine Weltbetrachtung, seine Theorie von der Ekstase, den Emanationen als zwischenstufigen gegenseitigen Mitteilungen des Menschen an die absolute Einigung mit dem Urwesen und umgekehrt, seine Metaphysik und im Zusammenhang damit seine Physik und Ethik. Die religiösen Fragen stehen ausschliefslich im Vordergrund, naturwissenschaftliche und politische treten ganz zurück. Und auch die Physik wird anders gestaltet. Der Zusammenhang der Dinge wird psychisch erklärt, an die Stelle physikalischer Forschung treten subjektive Teleologieen. Hier sieht man den Geist der Stoa von mächtigem Einflufs auf die Neuplatoniker. Die ganze Untersuchungsweise ist stoisch, wie ihre Metaphysik zeigt, durchweg die Physik und Ethik (teleologische Weltbetrachtung, der Vorsehungsglaube). Auch die Art, wie bestimmte Autoritäten geltend gemacht werden, um die und jene Wahrheit zu verbürgen, ist beiden Richtungen gemeinsam. Was der Stoa Heraklit, ist dem Neuplatonismus Plato. Aber mit welchem Rechte? Der Neuplatonismus führt, trotzdem er mit Stoa und gleichzeitiger und späterer alexandrinischen Religionsphilosophie in so vielen Stücken sich berührt, seinen Namen doch mit Recht. Wohl will er frühere Prinzipien griechischer Denker für seine Zeit fruchtbar machen — jene alle haben die wahre Philosophie gehabt —, aber die untrügliche Wahrheit gibt nur der Platonismus. Dem Hauptvertreter des Neuplatonismus, Plotin, vielleicht dem gröfsten Systematiker nach Aristoteles, ist ein Abweichen von des Meisters Plato Lehre undenkbar („φησίν“ sagt der Stoiker von Heraklit, sagt der Neuplatoniker von Plato). Die platonische Ideenlehre, seine Anschauung von der Weltseele, von der Materie wird acceptiert, aber durch die oben erwähnten Züge (Übervernünftigkeit des Urwesens und Gleichstellung der Materie mit dem Bösen) erweitert. Auch die Forderung der Flucht aus der Sinnlichkeit ist platonisch, doch neupythagoreisiert. In der Methode der Beweisführung ist Aristoteles mafsgebend. Auch die oben erwähnte Emanationstheorie ist nicht als orientalisch-gnostische

anzusehen, sondern als platonisch-pythagoreische Anschauung. Schon Irenäus (adv. haeres. II 6) und Hyppolyt (ὑπομν. VI 29. 87) sind bei Behandlung des valentinianischen Systems dieser Ansicht.

Aus dieser ganzen Darstellung erhellt, dafs eine eigentliche Verwandtschaft mit dem Christentum bei keiner dieser seit Verbreitung desselben entstandenen Richtungen nachweisbar ist. Die christliche alexandrinische Religionsphilosophie eines Clemens und Origenes hat nie in die griechische Wissenschaft eingegriffen, das christliche überwiegt das griechische Element weit. Ihr handelt es sich nicht um mystische Betrachtung der Weltgesetze, sondern um geschichtliche Personen und Thatsachen äufserer und innerer Erfahrung. Dort das vergebliche sich Quälen, den Menschen zum Urwesen hinaufzuheben, hier die grofse Wahrheit: Gott ist Mensch geworden, er hat sich im Sohne geoffenbart, derselbe hat alle Stufen der Erniedrigung vor Menschenaugen sichtbar durchschritten, und so es möglich gemacht, den Menschen nach sich emporzuziehen; dort religiöse Spekulation, hier Anknüpfung an alttestamentliche Offenbarungswahrheit eines Geschichtsganzen. Hier wie dort wird der Abstand von der Gottheit gefühlt, werden die Mängel des irdischen Daseins empfunden, wird die Versöhnung durch göttliche Hilfe gesucht, aber in der aufserchristlichen Philosophie vergeblich. Man erkannte das Wesen der Gottheit nicht, denn sie mufste sich offenbaren, man kannte das Wesen des Menschen nicht, denn man übersah den Faktor, der allein den unüberwindbaren Dualismus zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und Natur erklärt, die Sünde, und konnte daher die Versöhnung nur in äufserlicher Ertötung der Sinnlichkeit suchen. Will man das philosophische Geistesleben des 2., 3., 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr. recht verstehen, so braucht man nur die Lehre eines christlichen und nichtchristlichen Denkers dieser Zeit von der Sünde oder objektiv ausgedrückt, vom Bösen zu betrachten; oder aber: man sucht die Anschauungen eines christlichen Philosophen von dem Bösen und Guten und der einstigen Überwindung des Bösen zu gewinnen, und verfolgt bei dieser Untersuchung mit aufmerk-

samem Auge, welchen Einflufs gleichzeitige neuplatonische, neupythagoreische und stoische Anschauungen hier noch ausüben — denn um diese wird es sich in erster Linie handeln — wieweit das spezifisch Christliche sich selbst behauptet, ob und inwieweit Bezüge zu älteren Philosophen sich nachweisen lassen, und wieweit, wenn wir das alles zusammenfassen, das Gesamtergebnis, das der christliche Denker uns liefert, ein dem Problem entsprechend befriedigendes ist. Diesen Weg hat die folgende Untersuchung gewählt.

Suchen wir zuvor einen kurzen Einblick in die griechische Anschauungsweise vom Guten und Bösen zu thun, so ist die alte Weisheit der homerischen Zeit die: um von der Sünde frei zu werden, soll der Mensch ihre schlimme Folge, die Strafe, sich zur Warnung dienen lassen, zu besserem Verstand kommen, denn die Sünde ist Bethörung des Verstandes. Diese einseitige Betonung des Intellekts zieht sich nun durch die ganze griechische Ethik. Sokrates betont: der Mensch ist Vernunftwesen und als solches an die Vernunft gewiesen. Die Tugend ist Wissen, das Wissen also zugleich das Können. Wer Böses thut, weifs nicht, dafs es böse sei. So wird mit der Anschauung von der Sünde als Bethörung, von der Tugend als richtiger Einsicht das Verhältnis des Denkens zum Wollen, des Intellekts zu den sittlichen Mächten im menschlichen Gemüt falsch bestimmt und der einseitige Intellektualismus zum Prinzip erhoben. Die Wirkungen dieser Betrachtungsweise zeigen sich in der ganzen antiken Moralphilosophie, nicht am wenigsten bei Aristoteles; sie kehrt zuletzt in der Ethik der griechischen Kirche, in ihrer einseitigen Betonung der *γνῶσις* wieder. — Die weitere Bestimmung lautet seit Plato: durch Tugend und Einsicht wird man der Gottheit ähnlich, die Tugend ist das Mittel zur Glückseligkeit, zur Erlangung des höchsten Gutes. Bedingung ist: Lösung von dem Sitz des Schlechten, d. h. vom Körper. Ist das Wissen Tugend, so ist der Philosoph der Tugendhafte und seine Moral ist höher als die der Nichtwissenden. Daraus folgte die einseitige Gleichsetzung von Geistigkeit = Sittlichkeit und Entsinnlichung = Versittlichung als Konsequenz jenes intellektualistischen Grundprinzips, und

die für die Kirche so verhängnisvolle Lehre von der höheren und niederen Moral, welche die platonische falsche Voraussetzung hatte: das Materielle, Körperliche ist das Böse, das Geistige das Gute. Aber bei der christlichen Gegensetzung von Geist und Fleisch handelt es sich um sittliche Realitäten und nicht um den äufserlichen falschen Gegensatz von Wissen und sinnlicher Materie. — Aristoteles sucht das diesseitige Leben vernunftgemäfs zu gestalten, aber die teleologische Beziehung zu einem Transscendenten ist ihm fremd; sein Ideal des *μεγαλόψυχος* ist das gerade Gegenteil des christlichen der Selbstverleugnung; die im Mafs der Sittlichkeit und Tugend in sich vollendete Geschlossenheit des sich in seinem eigenen Werte fühlenden Menschen verkennt die sittliche Persönlichkeit des Menschen, die in der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht gegenüber Gott ihren Standpunkt nimmt; die Unterscheidung der Tugenden und die Voranstellung der dianoetischen entspricht seiner Ansicht von der Zusammensetzung des Menschen aus Vernunft und Natur: da Gott selbst *νοῦς* ist, ist auch beim Menschen der *νοῦς* das Höchste. Damit wird wiederum der Intellekt, die *γνῶσις* einseitig betont und mit der Übersehung des Willens die Prinzipalität der Gesinnung verkannt, d. h. die der sittlichen Persönlichkeit des Menschen überhaupt. — Auch die stoische Ethik geht von der Frage nach dem höchsten Gut oder der Glückseligkeit aus. Der Gegensatz von Gut und Böse wird als ein absoluter konstatiert, und es wird ihm eine Beziehung zu einem Transscendenten gegeben; also nicht mehr blofs ein relativer Unterschied, nicht mehr blofs Bezugnahme auf die Welt der Natur! Aber der persönliche Gott, die Norm alles Guten, fehlt, und das stolze Selbstgefühl des „Weisen" ist der wahrhaften Menschenliebe unfähig. Das vernunftgemäfse d. i. tugendhafte Handeln fordert Überwindung der Affekte, die durch falsche Vorstellungen über Gut und Böse entstehen, im Widerspruch zur rechten Einsicht. Demgegenüber ist die Apathie die richtige Stimmung, d. h. die Tugend ist etwas rein Negatives und beruht doch auf praktischem Wissen. Auch in Bezug auf die Sittlichkeit geht die Stoa nicht von der Ansicht von der höheren und niederen Sittlich-

keit ab, nur dafs sie nicht von dianoetischen und ethischen Tugenden redet, sondern Vollkommenes und Geziemendes unterscheidet. — Die Popularphilosophie Senecas, um nur einen Vertreter zu nennen, machte diese Denkweise zu der der ernster Gesinnten: die Vernunft macht den Menschen zum Menschen, die Glückseligkeit besteht in der Vollkommenheit der Vernunft (Ep. 92, 9: in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit), und Marc Aurel ist der Gott in uns *νοῦς* oder *λόγος*; *ἕπεσθαι τῷ ὀρθῷ λόγῳ* d. i. *θεῷ* ist der Weg, um das Rechte zu thun. So verschiedenen Anschauungen die Philosophie der Skepsis, der Popularphilosophie, der asketischen Mystik huldigt im Unterschied von der antiken Philosophie: so ist die Geringschätzung des Äufseren und Sinnlichen und die Gegensetzung des Geistes gegen die Natur nicht blofs dieselbe Grundanschauung wie früher, sondern jetzt fafst man den Dualismus beider so, dafs man unter Sittlichkeit Verneinung der Natur versteht, die Sinnlichkeit gilt als die Quelle alles Bösen und nicht mehr als das Gute, der Leib als der Kerker der Seele und nicht mehr als die Spitze der Natur. So stark sich bei dieser Überspannung der Gegensätze alter Denkungsweise orientalische Einflüsse geltend gemacht haben mögen: jedenfalls liegt sie auf der Bahn der einseitigen intellektualistischen Grundrichtung der althellenischen Philosophie. Die asketische Mystik, wie wir diese letzte Periode der griechischen Philosophie charakterisierten, verheifst mehr, als die früheren Denker zu erreichen hofften: nicht blofs platonische Gottähnlichkeit des Menschen, sondern Gotteinheit. Der Neupythagoreismus ist religiöse Philosophie: Reinheit der Seele von irdischer Befleckung ist die Bedingung für die Gotteserkenntnis. Darum sind Gott und Welt, Geist und Materie, Übersinnliches und Sinnliches unversöhnliche Gegensätze: Gut und Böse werden unter diesen Gegensätzen dargestellt. Die höchste Ausbildung dieser Gedanken vollzieht der Neuplatonismus. Seine asketische Mystik, wie sie in der Lehre von der Ekstase ihren Gipfelpunkt erreicht, stellt eine transscendente Geistigkeit, einen einseitigen Intellektualismus, eine Überspannung eines nach christlichen Begriffen nicht vorhandenen Dualismus zwischen

Geist und Materie, Sittlichkeit und Sinnlichkeit dar, daſs sie als die äuſserste, auf die Spitze getriebene Konsequenz des altgriechischen Intellektualismus erscheinen muſs. Aber allerdings, wie schon gesagt, als seine Konsequenz! Sokrates' Begriffstheorie, Platos transscendente Idee, Aristoteles' dianoetische Tugendlehre, der Stoa Idealbild eines Weisen und die cynische Verachtung des Materiellen: sie alle setzen die Natur = dem Nichtsittlichen, den Geist = dem Sittlichen. Somit fehlt ihnen der Begriff Persönlichkeit, fehlt die Bedeutung des Willens, fehlen ihnen diejenigen Tugenden, die in der Selbstverleugnung wurzeln, fehlt ihnen die Grunderkenntnis, daſs das Böse nicht in der Materie liegt, sondern im Herzen des Menschen, daſs es kein Irren, der Gegensatz der rechten Erkenntnis etwa sei, sondern schlechtes Wollen ist, daſs es nicht im naturhaften Gegensatz zum Guten besteht, weil es in der Materie, jenes im Geiste wurzele, sondern daſs es durch Natur und Geist zusammen überwunden wird, wenn der Mensch anderen Sinnes wird, sich bekehrt zu Gott, durch dessen Gnadenwirkung allein. Nicht von der Sinnlichkeit soll der Mensch loskommen, sondern vom Bösen, d. h. seine Herzensgesinnung, sein Wille, seine Grundrichtung muſs zu Gott hingelenkt werden, dann wird auch die Sinnlichkeit geheiligt. So löst das Christentum auch das andere Problem: des Verhältnisses von Gott und Welt. Gerade von der Erkenntnis der absoluten, sittlichen Persönlichkeit Gottes aus, von jener Wahrheit des Judentums selbst durchdrungen, hütet sich die christliche Denkweise, ihn einseitig transscendental zu fassen wie das pharisäische, in sich erstarrende Judentum, oder wie der philonische Alexandrinismus, auf emanatistischen Theorien eine Verbindung zwischen Gott und Welt zu versuchen. Das kosmische Sein wird nicht verneint, als ob es böse sei, sondern es soll erneuert werden, weil es vom Bösen beherrscht wird. Diese Erneuerung des einzelnen und des Gesamtkosmos aber ist möglich, weil Gott sich in Christo, seinem Sohne, dem Weltversöhner geoffenbart hat. Er hat uns gezeigt, was gut, göttlich, sittlich, was böse, sündhaft, unsittlich sei, seine Person bedeutet seine Lehre. — Sehen wir nunmehr, wieweit Gregor

von Nyssa, der, wie kaum ein anderer, typisch geworden ist für die altchristliche Philosophie des 4. Jahrhunderts n. Chr., die christlichen Begriffe von Gut und Böse sich zu eigen gemacht hat oder wieweit er noch althellenischem Intellektualismus und asketischem Dualismus huldigt. Ich glaube, dafs Gregor von Nyssa gerade, der gröfsten christlichen Philosophen einer, jedenfalls der originellste dieser Zeit und in manchen Punkten Origenes und Augustin völlig ebenbürtig, durch seine Schriften ein Bild zu machen im stande ist von dem Geistesleben des für die Kirche wie für die ganze Welt so entscheidenden 4. Jahrhunderts. Seine tiefinnerliche Erfassung der christlichen Offenbarungswahrheit, seine aufserordentliche Konzeptionskraft, seine eminente Belesenheit und Bekanntschaft in den antiken Werken der Blütezeit griechischen Geistes, seine oft klassisch schöne Sprache machen ihn uns ebenso lieb als wert. Vor allem leuchtet uns ein sittlicher Ernst der Gesinnung, eine Hoheit der Auffassung und der durchaus ideale Zug seiner Auffassung des Gesamtlebens aus seinen Schriften entgegen, nirgends edler und heller als in seiner Lehre vom Guten und vom Bösen und der dereinstigen Überwindung des Bösen. Dieselbe ist der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Erster Teil.

Gregors Lehre vom Guten und Bösen.

I. Gregors Lehre vom Guten.

Das Gute, definiert Gregor, ist dasjenige, wonach man nicht um eines andern willen greift, sondern was um seiner selbst willen erstrebt wird, was immer sich gleich bleibt und niemals durch Sättigung seinen Reiz verliert (*μακ.* 790). Gut ist — heifst es *περὶ κατασκ. ἀνθ.* 72 — alles was zu dem ursprünglich Guten im Verhältnis der Übereinstimmung steht, „was unsere sinnlichen Empfindungen nicht berührt“ *λόγ. κατ.* 63, „was nicht angenehm für die Empfindung erscheint, sondern was geistig betrachtet und begriffen wird *περὶ ψυχ. κ. ἀναστ.* 218“. Das Gute rein und unvermischt und ohne Beisatz des Bösen zu pflücken: das ist nichts anderes als allein mit Gott zu sein *περὶ παρθ.* 152. Ihm kommt einzig und allein der Begriff „Gut“ zu, ja, nur mit dieser Bezeichnung kann Gottes Wesen umfassend charakterisiert werden. Nennt man ihn Licht oder Leben oder Unvergänglichkeit und wie sonst, so ist immer der Begriff „Gut“ damit verbunden *μακ.* 819; mit dem Guten sind Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft und was sonst derartiges wir an Gott selbst und so auch an seinem Ebenbilde, welches die menschliche Natur ist, zu erkennen glauben, gegeben *ψυχ. κ. ἀναστ.* 260, *μακ.* 819, Frieden und Gerechtig-

keit und das ganze Gefolge des Guten μακ. 803. Benennungen wie „weise, mächtig, gerecht“ sind im Begriff „gut“ mitenthalten πρὸς Εὐστάθ. 9. An dem wahrhaft Guten nimmt man eben alles wahr, was man unter „gut“ versteht; im übrigen ist kein Gleichnis noch Beispiel im stande, diese „die Himmel bedeckende Vollkommenheit“ vorzustellen μακ. 799; die Natur des höchsten Gutes ist von keiner Farbe, Gestalt, Gröſse, Schönheit, vielmehr unsichtbar, gestaltlos, jeder Gröſse fremd und von allem Körperlichen und sinnlich Wahrnehmbaren fern abliegend παρθ. 142. Daher ist das Gute geradezu ἄφρασον κ. ἀνεκφώνητον μακ. 821 und kann auf keine Weise sinnlich empfunden werden, ja, nicht durch Beschreibung veranschaulicht werden. Wie verkehrt ist also das Urteil der Menge, welche das Gute sucht in dem was die Sinne erfreut κατασκ. ἀνθ. 98, oder das zum Los des Guten rechnet, was nur irgend angenehm für die Empfindung erscheint, statt das Gute geistig zu betrachten und zu begreifen! ψυχ. κ. ἀναστ. 218. Es gibt keinen gröſseren Wahn, als ob es kein anderes Gut gäbe als das, was uns durch die Liebe aus dem Fleisch zu teil wird παρθ. 138 und man den Geist gänzlich von der Begierde nach den körperlosen Gütern abziehen müsse. Soll die Seele frei zur göttlichen Lust aufblicken, so muſs die Kraft ihrer Liebe von dem Körperlichen auf die geistige und immateriale Betrachtung des Guten übertragen werden ib. 133. Τὸ ἄϋλον ἀγαθόν! ψυχ. κ. ἀναστ. 224. das eigentlich Seiende ist die Natur des Guten ψυχ. κ. ἀναστ. 223, also nimmermehr — bei dem Begriffe Gregors von der Materie — das materielle. Was dem Guten gleicht, ist ohne Zweifel gut μακ. 816, oder, negativ ausgedrückt, was dem Gebiet des Bösen, womit stets die Schmach verbunden ist, fern liegt λόγ. κατ. 65. Das Wesen der guten, göttlichen Natur ist Liebe, und mithin muſs das höchste Gut als liebenswert erkannt werden. Darin zeigt der Mensch, ob er des höchsten Gutes wahrhaft gutes Abbild ist, ob er Liebe zum Guten zeigt schon von Natur aus und unempfänglich für das Schlechte ist. So wenig wie das wahrhaft Gute ein Ende seiner Liebeskraft und -thätigkeit erreicht, so wenig kann verhindert werden, daſs eine solche Seele not-

wendig zur Gottheit, der sie verwandt ist, hingezogen wird; Liebe findet nur mit dem Ende des Guten ihr Ende, und dieses wiederum besteht in dem keine Sättigung findenden Wohlleben, mit dem endlose Freude verbunden ist *ψυχ. κ. ἀναστ.* 225. *κατασκ. ἀνθ.* 96. *μακ.* 798. Salomo und David sahen das Allgut in dem gestatteten Wohlleben, in dem „Lust haben am Herrn" und „essen vom Baum des Lebens" *κατασκ. ἀνθ.* 96. Gottes jeden Begriff des Guten überragende Natur bedarf nichts von dem, was man sich mit dem Guten verbunden denkt, und ist selbst die Fülle und Natur alles Guten *ψυχ. κ. ἀναστ.* 223, sie liegt so jenseit alles Guten, dafs sie in sich selbst genug hat und nichts von aufsen in sich aufzunehmen braucht, sie ist in sich genug und schrankenlos. Ist Gott so die Fülle aller Güter und ist die menschliche Natur das Abbild von ihm, so beruht natürlich die Ähnlichkeit des Abbildes mit seinem Urbilde auf dem Vollbesitz jeglichen Gutes. Sonach liegt in uns die Idee alles Guten und Schönen, alle Tugend und Weisheit und was der Gedanke nur Treffliches findet *κατασκ. ἀνθ.* 87; die Seelen sind gleichsam Gefäfse und Behältnisse, ein Raum, das Gute aufzunehmen, der durch den Zuwachs des Hineingegossenen immer gröfser wird. Denn das ist der göttlichen Güte eigen, dafs sie unaufhörlich Kraft und Gröfse verleiht und damit zugleich den von ihr Genährten wachsen läfst, dafs er immer fähiger wird, das Gute in sich aufzunehmen, bis eine alles Wachstums Grenze überragende Gröfse erreicht wird *ψυχ. κ. ἀναστ.* 230. Findet also die Umwandlung und Fortbildung zum Besseren stetig statt *λόγ. κατ.* 63 und hat die dem Guten zugerichtete Fortentwickelung keinen Stillstand, weil kein Ende von dem gedacht werden kann, dem man folgt *λόγ. κατ.* 77, so kommt das — wie schon oben gesagt wurde — daher, dafs das Gute keine Grenze kennt *ψυχ. κ. ἀναστ.* 225.

Niemand aber kann das Gute erlangen, aufser wenn er sich selbst das Gute spendet, d. i. wie aus einer Vorratskammer das Gute aus der eigenen Natur hervorholt *μακ.* 804. Denn das Gut Gottes ist von unserer Natur nicht abgetrennt und nicht sehr weit von denen, welche es zu suchen den

Willen haben, es liegt vielmehr in einem jeden, unerkannt und versteckt *παρθ.* 149, so daſs die menschliche Natur von selbst dem Guten zuneigt *μακ.* 801. Ja, es ist gar keine Mühe dabei, das Gute zu wollen, nur wollen muſs der Mensch, wünschen da zu sein, wohin ihn sein natürliches Verlangen zieht *εἰς τὴν προσευχ.* 729. Das Wort Wille umfaſst alle Tugenden, in ihm liegt der Reihe nach alles, was man unter gut versteht ib. 743. Da unsere Natur, weil sie sich arm am Guten fühlt, stets einen Hang nach dem, was ihr fehlt, fühlt — anderseits der Wandel in der Höhe seine Stütze in dem guten Willen Gottes hat ib. 744, ist es einzig Sache des von der Vernunft richtig geleiteten Willens, das Gute zu thun und ganz in sich aufzunehmen. In der Anlage des Menschen läſst sich gewiſs nichts entdecken, was dem Begriff und Wesen des Guten entgegenträte. Denn weder die Vernunft, noch der Verstand, noch die Fähigkeit zu Wissenschaft und Kunst, noch sonst etwas dem menschlichen Wesen Eigentümliches dieser Art steht dem Begriff des Guten entgegen *λόγ. κατ.* 70, denn alles in der Welt ist gut, weise und kunstvoll eingerichtet da sie das Werk des Wortes ist, welches das Gute will und kann ib. 47. Keine Kreatur Gottes ist verworfen, sondern alles, was Gott geschaffen, war sehr gut *παρθ.* 148, so daſs auch, was in der Einrichtung des Körpers zur Begründung und Hervorbringung des Lebens dient, nicht den Vorwurf des Unwerts und Bösen verdient *λόγ. κατ.* 88, vielmehr ist jeder Mensch, in dem nicht die Schönheit des Bildes Gottes durch seine freie Hinneigung zum Bösen getrübt worden ist, eine klare Bestätigung der Wahrheit, daſs derselbe eine Nachahmung Gottes ist *κατασκ. ἀνθρ.* 94, er das Bild des Königs noch trage *παρθ.* 150. Dem in ihn gelegten νοῦς nun steht es zu, zu entscheiden, ob er das wahrhaft Gute oder das Entgegengesetzte wählen will *λόγ. κατ.* 78. Gregor vergleicht die Aufgabe des *νοῦς* mit der des Wagenlenkers, der seine Pferde nach ihrer Eigenart behandeln muſs *παρθ.* 172. *ψυχ. κ. ἀναστ.* 207, oder mit der eines *οἰκονόμος*, der jedes Gerät und Werkzeug im Hause passend zu verwerten versteht *παρθ.* 162. Mit der Öllampe der Vernunft muſs der Mensch den ver-

lorenen Groschen suchen ib. 150. Er ist göttlichen Ursprungs *κατασκ. ἀνθ.* 54 und die genaueste Ähnlichkeit mit dem Allerhabenen ib. 67. Der selbständige Wille des Menschen entschliefst sich zu dem, was ihm gut zu sein scheint, je nachdem der *νοῦς* ihn lenkt ib. 87. Er ist in den sinnlichen Kräften verteilt und sammelt durch eine jede in entsprechender Weise die Kenntnis der Dinge, so bringt er z. B. die Sprache nach Art einer Musik hervor ib. 66. 64. Er ist es auch, der im Gegensatz zu allem Zwang, den Menschen von selbst das Wesen des Guten zu erkennen anleiten mufs. Die edelste Gabe ist die der Unabhängigkeit und Willensfreiheit, denn aller Zwang bringt das Abbild in Widerspruch mit seinem Urbild, dessen Wesen Willensfreiheit ist *λόγ. κατ.* 53. Darum gilt es zu verhüten, dafs sich irgend welche Macht unseres freien Willens bemächtigt und so in Abhängigkeit bringt. Das geschieht aber, sobald der *λόγος*, der *νοῦς* fehlt oder getrübt wird. *Τί ἐλεεινότερον*, ruft Gregor aus, *τῆς τοῦ λόγου στερήσεως*; *μακ.* 786; kein gröfser Unglück, als wenn die *κατανόησις τῆς τοῦ λόγου χάριτος* fehlt. Freilich mufs der *λογισμός ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀπάτης κεκαθαρμένος* sein, um erfolgreich das verderbliche *πάθος* abwehren zu können (*ἀπωθεῖν*) *μακ.* 778. 777. Dieses letztere hat seinen Sitz in der Materie. Ergibt sich auch von hieraus der Satz *τὸ ἄϋλον ἀγαθόν!*, so kommt es doch nur wenigstens darauf an, dafs das richtige Verhältnis zwischen *νοῦς* und *ὕλη* eingehalten wird. Gleichwie ein Spiegel durch das Bild des in ihm Erscheinenden Gestalt gewinnt, in gleichem Verhältnis steht auch die ihrer Leitung und Regierung untergebene Natur zu der Vernunft und gewinnt durch ihre Schönheit und Vollkommenheit auch die eigene, indem sie gleichsam ein Spiegel vom Spiegel wird und von ihr die Materie unserer Persönlichkeit beherrscht wird. So lange nun das eine das andere durchdringt, trägt das Ganze den Schmuck der göttlichen Allerhabenheit, denn der Geist ist es, der den Schmuck der Ähnlichkeit mit seinem Urbild an sich trägt; tritt dagegen das Erhabene in untergeordnetes Verhältnis zu dem Niedrigeren, so geht das Unschöne der Materie durch die Natur auf den Geist selbst über, so dafs die Ähnlichkeit mit

Gott nicht mehr zu sehen ist κατασκ. ἀνϑ. 71. 72. Ist doch alles Unglück, alle Störung der Harmonie des schön geordneten Weltganzen dadurch gekommen, daſs der Mensch, statt sich durch die Denkkraft die Teilnehmerschaft am Guten zu erwirken, sie statt dessen zur Erfindung böser Gedanken gebrauchte λόγ. κατ. 56, daſs seinem Willen die Bosheit beigemischt wurde ib. 57, so daſs der Mensch gleichsam am geistigen Auge beschädigt, unter dem Eindruck die Wahrheit verdunkelnder Einflüsse des Feindes, die Nacht des Truges nicht sieht, in die er fällt, sobald er sich von Gott entfernt und sich unter die Zwingherrschaft der Schlechtigkeit begibt ψυχ. κ. ἀναστ. 238, παρϑ. 125. Richtige Erkenntnis und nüchternes Urteil muſs den Menschen das Leben weise einrichten helfen, daſs er nicht das Gute im voraus durch materielles Leben verprasse, sondern für die folgende Ewigkeit etwas davon zurücklege ψυχ. κ. ἀναστ. 218. Freilich ist derartig entsagungsreiches Leben für die sinnliche Empfindung schmerzlich ib., aber mit dem Genuſs des Guten, wodurch die Seele rein und leidenschaftslos wird, zieht die unbeschreibliche Glückseligkeit, welche das Merkmal wahrer Vollkommenheit ist, in sie, so daſs die Erinnerung an alles andere schwindet κατασκ. ἀνϑ. 53. Dann schaut der Mensch in seiner eigenen Schönheit das Abbild der göttlichen Natur μακ. 815, wenn er sein Herz von allem Bösen und aller Leidenschaft gereinigt hat, denn alles, was von Natur und durch Willen dem Guten sich zuneigt, das strahlt in der Schöne der Reinheit und Unverderbtheit παρϑ. 114.

Schön und gut sind unzertrennliche Begriffe ib. 150. Jeder, auch der Blindeste, ist sich bewuſst, daſs das erste und alleinige Schöne und Gute der Gott aller Dinge ist παρϑ. 147; alles was sonst schön genannt mag werden, verhält sich zu jener Schönheit, welche das über alles Gute hinausragende höchste Gut begleitet, höchstens wie ein Fünkchen zum Sonnenglanz ib. 141. 142. Wie beim höchsten Gut beides, Schönheit und Reinheit mit dem Guten verbunden sind, so ist's überhaupt Charakteristikum des Guten, in der Reinheit seiner Schönheit zu strahlen ib. 114. Wer Gott nachahmt, hat die

selige Schönheit angezogen μακ. 765. 767; schon die Willensbewegung zum Guten prägt der Seele eine heitere, hellglänzende Spur ein ψυχ. κ. ἀναστ. 223. Was wird die Seele erst für eine Schönheit zeigen, wenn sie das Gut schaut, was seine Schönheit nicht wo anders her entlehnt hat, noch zeitweilig allein oder nur in Bezug auf irgend einen Gegenstand ein solches ist, sondern was aus sich selbst und durch sich selbst und in sich selbst ein solch Schönes ist und was, über allen Wechsel erhaben, sich stets gleichmäfsig verhält παρϑ. 146. Glückselig die, bei welchen gleich bei ihrem Emporkeimen zur Auferstehungszeit die vollendete Ährenschönheit aufspriefst ψυχ. κ. ἀναστ. 259. Reinheit des Lebens macht eine Vermischung mit dem über dem All erhabenen Wesen möglich μακ. 817, und der Seligkeit, dem unnennbaren und unbegreiflichen Gut, der unbeschreiblichen Schönheit, ist der Zugang zur Seele geöffnet. So wenig wie das des Guten Ermangelnde vollkommen genannt werden kann λόγ. κατ. 76, so wenig kann die Materie ohne die geistige Schönheit schön genannt werden, ist sie doch nur die Unterlage für jene παρϑ. 144 und zeigt ihre ganze Unschönheit, sobald der Geist ihr untergeordnet worden ist κατασκ. ἀνϑ. 71. 72. Wer der einfachen und immaterialen und gestaltlosen Natur des Schönen nachforschen will, der mufs seinen Geist vor Zersplitterung hüten, die durch die Sinnenlust bewirkt wird, und sich über alles, was die Begierde der Menschen an sich lockt, weil es für schön und darum für erstrebenswert gehalten wird, hinwegsetzen und durch die überall sich findende Schönheit auf die Schönheit hinführen lassen, von der alle Himmel erzählen παρϑ. 144. 145. Ein zersplitterter Geist hat keine Kraft zur Wanderung nach dem wahrhaften Gut, auszuhalten auf dem schweren Pfad der Tugend ib. 135.

Die Eigenschaften des Guten, dafs es sich immer gleich bleibt, niemals seinen Reiz verliert, keinem Wechsel unterworfen ist, um seiner selbst willen erstrebt wird und nicht sinnlich, sondern geistig begriffen werden mufs, teilt es im wesentlichen mit der Tugend. Gut ist ja alles, was man mit dem Begriff von Tugend verbindet μακ. 796, und wer

nach der Tugend begierig ist, macht das Gute zu seinem Besitztum ib. 798. Die wahre Tugend ist das mit keinem Bösen vermischte Gute, an welchem man alles das wahrnimmt, was man unter gut versteht, das Gotteswort selbst, die die Himmel bedeckende Vollkommenheit μακ. 799. Sie ist das köstlichste Gewand, welches der Mensch tragen kann, wer von ihr sich regieren läfst, zeigt allein, dafs er das Abbild der ewigen Schönheit ist κατασκ. ἀνθ. 53. 94. Ihr Besitz unterliegt nicht dem Mafs der Zeit, noch setzt ihm Sättigung Schranken, sondern er gewährt allezeit reinen, neuen, vollen Genufs aller Güter μακ. 797, nicht nach Art irdischen Besitztums, welches man in Stücke zerteilt und bei welchem man so viel von dem andern hinwegnimmt, als man dem einen Anteil hinzulegt, sondern wie das Gute einfach ist, so ist auch die Tugend eine. Daher nützen alle Tugenden der Seele nichts, wenn eine fehlt παρθ. 150. Und es ist unmöglich, in den Besitz einer Tugend zu kommen, ohne die übrigen zu erlangen ib. 157. So bezeichnet z. B. die „Gerechtigkeit“ jede Art von Tugend μακ. 796, denn mit Erwähnung des Teils befafst die Schrift das Ganze mit, cf. auch μακ. 763. Wie das wirklich Gute seiner Natur nach einfach, von einerlei Art und allem doppelten Wesen widersprechend ist κατασκ. ἀνθ. 98, wie keins der Gott zustehenden Attribute getrennt von den übrigen an sich zu denken ist, da das höchste Gut dann nicht vollkommen wäre λόγ. κατ. 76, wie man infolge der Einfachheit (ἁπλοῦς) des göttlichen Wesens nicht an eine Mannigfachheit seines Wirkens denken kann κατασκ. ἀνθ. 55, gerade so ist's bei der Tugend. Auch die übrigen Charakteristika des Guten: die verständige Überlegung (νοῦς, λογισμός), die Freiheit des Willens, die Reinheit und Schönheit teilt das tugendhafte Leben. Wer durch Denken und innere Überlegung seine Seele geläutert hat, lebt der Tugend gemäfs ψυχ. κ. ἀναστ. 238; unvernünftige Geschöpfe haben überhaupt keine Tugend κατασκ. ἀνθ. 121. Niemand aber sehe die Tugend in etwas anderem, etwa in einem Stoff oder Mittel, durch den sie sich kundgibt, als im Willen μακ. 803. Bleibt freilich der freie Wille unwirksam, dann ist's mit der

Tugend vorbei, weil ihr die Unkraft des freien Willens hindernd entgegentritt λόγ. κατ. 91, und das Leben ist nichts mehr wert. Das durch Tugend im Guten thätige Leben aber ist allein im stande τοῖς λογισμοῖς τὸ πάθος ἀπώσασθαι μακ. 777; ohne durch Zwang und Gewalt hervorgebracht zu sein und unter keiner Herrschaft stehend κατασκ. ἀνθ. 87, absolut frei wie die göttliche Natur selbst ψυχ. κ. ἀναστ. 228 wählt sie nach freiwilligem Entschlufs das Gute. Daher ist ihre Herrschaft der gröfste Segen προσευχ. 736, ihr Besitz der einzige Reichtum und das herrlichste Gut des Lebens ψυχ. κ. ἀναστ. 184, und zwar deshalb, weil er dem Menschen den Adel seiner Verwandtschaft mit Gott garantiert, der in der Freiheit von der Sklaverei der Leidenschaften, in der Würde der Selbstbeherrschung besteht προσευχ. 735. So ist das tugendhafte Leben jedem Gedanken und Vorsatz zum Bösen fremd ib. und daher lauter und immer Freude gewährend μακ. 797. Die Tugend ist das Mittel der Heilung der durch die Sünde der Seele geschlagenen Wunden λόγ. κατ. 61, ihr mit tausend und abertausend Mühen zu erringender μακ. 817 Kampfpreis die Erlangung aller Güter ib. 53. Durch die Hoffnung auf ein in Ewigkeit sich offenbarendes Leben gewinnt sie erst recht ihre Macht und Bedeutung ψυχ. κ. ἀναστ. 184, alle Neigung zum Niedrigeren, Sinnlichen ist ihr zuwider παρθ. 126. Da sie auf das höchste Gut gerichtet ist, ist sie leicht und strebt nach der Höhe, und alle, welche in ihr leben, fliegen wie Wolken und wie Tauben mit ihren Jungen ib. 165. Κοῦφον τι καὶ ἀνωφερὲς πρᾶγμα ἡ ἀρετὴ μακ. 771. Wie das Feuer, welches seiner Natur nach in fortwährender Bewegung nach oben strebt, ohne Trieb nach dem entgegengesetzten Weg ist, ebenso strebt die Tugend mit lebendiger Kraft nach oben und dem was über uns liegt, ohne je von ihrer Schnelligkeit einzubüfsen ib. 776. Dies Streben nach oben hin vergleicht Gregor mit dem Bild der Jakobsleiter, die Himmel und Erde verband ib. 800, mit dem einer Kette, die uns zu Gott zieht ψυχ. κ. ἀναστ. 221, und einer Röhre, in welcher das durch den Druck nach oben hin steigende Wasser eingeschlossen ist παρθ. 135. Was das erste Bild anlangt, so ist klar, dafs der Tugendhafte seinen Blick

auf das wahrhafte Gut gerichtet hält und statt von den Kleinoden des Teufels in seinen Kammern einen Vorrat aufzuhäufen, einen Schatz im Himmel sammelt, da er den Trug des gegenwärtigen Lebens verachtet *μαx.* 766. 786. Sein Weg führt ihn zum Himmel empor, da er Gott ähnlich werden will *προςευχ.* 729, *μαx.* 766, ganz von selbst zieht das Gute ihn an — das liegt in der Natur des Guten (Bild von der Kette), — da er den Blick darauf gerichtet hält, und mithin trennt er sich von der materiell gerichteten Welt ib. 761. Diese Trennung vollzieht sich, wie schon oben bemerkt, nicht ohne heftigen Schmerz für das sinnliche Empfinden, aber der Tugendhafte weifs, dafs alle nur denkbare Art von Mühsal ein Gegenmittel sei gegen das verderbenschwangere Böse der Lust, eine heilsame Arzenei, welche die mit giftiger Galle verdorbenen Säfte gewaltsam reinigt *μαx.* 834. Wer Schmerzen hat, kann keine Lust empfinden. Daher haben die Heiligen die schrecklichsten Martern gern erduldet als Mittel der Reinigung von allem Bösen. Das ist wohl der Gedanke des Bildes von dem durch den Druck in der Röhre emporsteigenden Wasser. Weil der Weg zur Erlangung des Guten die Abwendung vom Materiellen bedingt *παρϑ.* 131, ist alles, was einen besonderen Druck der Entsagung auf den Menschen ausübt, nach Gregor für ihn aufserordentlich heilsam. Daher seine Empfehlung der Virginität, der Einsamkeit, des Gebets *προςευχ.* 714; glückselig ist eben nur das von jedem *πάϑος* freie Leben *xατασx. ἀνϑ.* 84, und alle heftigen Erregungen stören die Seligkeit der Seele und beflecken ihre ursprüngliche Reinheit. Lauterkeit und Freiheit von Leidenschaft und Lossagung vom Bösen ist Gott; dem entsprechend mufs das menschliche Abbild werden, mufs den Rostschmutz, welcher durch die Moderfäulnis des Bösen seine Gestalt überzogen hat, abschaben und so die Ähnlichkeit mit seinem Urbild erlangen und g u t sein *μαx.* 816. Am meisten mögen, so zu werden, anspornen nicht Vorschriften, sondern die lebendige Stimme und die Beispiele der Guten selbst *παρϑ.* 112. Sie sind ein lebendiger Beweis dafür, dafs der Wille und Entschlufs eines Menschen zum tugendhaften Lebenswandel undenkbar wäre, wenn seine Natur in der

Schlechtigkeit ihren Ursprung hätte. Vielmehr wurde Gott der Schöpfer des Menschenlebens, weil er gut ist κατασκ. ἀνϑ. 86, denn der, welcher seinem Wesen nach gut ist, vermag seiner Natur nach nicht Vater des bösen Willens zu werden, noch der Heilige ein Vater dessen, welcher sich durch sein Leben besudelt hat, noch der Unwandelbare ein Vater des Vergänglichen, noch der Reine ein Vater der durch schmachvolle Leidenschaften Verunzierten, noch überhaupt der, welcher uns in vollendeter Güte entgegentritt, ein Vater derer, die in irgend einem Bösen erfunden werden προςευχ. 726. Vielmehr hat der erste Mensch ebenso freiwillig die Versuchung zum Bösen zu stande gebracht, wie der, welcher die Augen schliefst, sich die Möglichkeit zu sehen nimmt, oder wie der, welcher ein Haus ohne Fenster baut, das Sonnenlicht notwendig absperrt. so dafs nun drinnen das Dunkel herrscht παρϑ. 148.

Endlich teilt die Tugend mit dem Guten die Eigenschaft, dafs sie in der Mitte der Gegensätze liegt παρϑ. 136. Deshalb soll man bei Ausführung einer guten Handlung die Gegensätze wohl erwägen und das Gute von allen Seiten für sich aufzufinden suchen ib. 160, immer der weisen Vorschrift eingedenk, sich vor Mafslosigkeiten nach beiden Seiten hin zu hüten und jede Abweichung von dem einen geraden, engen und schmalen Weg zu vermeiden ib. 171. 172. 158. Denn jede geringste Abweichung vom Tugendwege ist Abirrung von Gott selbst ib. 159. Daher hindert die Tugend an sich schon das Fortstreben in der Gott entgegengesetzten Richtung μακ. 776. Wie das Gleichgewicht der Qualitäten des Körpers sein Gesundsein bedingt προςευχ. 740, so ist's auch hinsichtlich der rechten Mitte zwischen Abspannung und Anspannung bei den Affekten. So sind z. B. Feigheit und Tollkühnheit zwei böse Eigenschaften, die erste rücksichtlich ihres Mangels, die andere hinsichtlich des Übermafses an Selbstvertrauen, und umschliefsen in der Mitte den Mut. Oder zwischen dem Unfrommen und dem Abergläubischen steht der Fromme, zwischen dem Knicker und dem Verschwender der wahrhaft Freie παρϑ. 136. Entdeckt so der Verstand, dafs das Gute in der Mitte der Gegensätze liegt, so müssen wir

die ganze Zahl der Seelenvermögen an sich für weder gut noch bös erklären, und dürfen nicht etwa sagen, der Zorn sei z. B. gänzlich verboten. Es kommt alles darauf an, ob der Verstand die Affekte zu Werkzeugen der Tugend oder des Lasters macht, gleichwie das Eisen nach dem Willen des Künstlers ebensogut zu einem Schwert als zu einem Ackergerät geschmiedet werden kann. Führt die Vernunft die Herrschaft, so bewirkt die Furcht Gehorsam, Zorn, mannhaften Mut u. s. w., ja der gute Gebrauch von Zorn und Furcht, Begierde und Vergnügen u. ä. macht geradezu die Tugend aus, und nur durch verfehlte Anwendung alles dessen wird die Schlechtigkeit geboren; dies letztere ist eben der Fall, wenn die Vernunft, der Wagenlenker, die Zügel verliert und durch das unvernünftige Gebahren des Gespanns willenlos fortgerissen wird, womöglich hinter dem Fuhrwerk dreingeschleift, d. h. von den leidenschaftlichen Regungen dahingerissen wird *μακ.* 818, *ψυχ. κ. ἀναστ.* 221. 206. 207. 209. So ist alles, Gutes und Böses, von unserm Willen abhängig, oder von der Weise, wie man die Gabe des denkenden Geistes gebraucht. Durch die Affekte mit dem Tiere verwandt, durch jenen der Schönheit Gottes nachgebildet, gilt es fortwährend ein Abgleiten vom rechten Mittelweg zu verhüten *λόγ. κατ.* 78, *μακ.* 832, sonst verliert er sich ins Vernunftlose und das Böse überwuchert das Gute. Je mächtiger die Kraft des denkenden Geistes, desto furchtbarer die Folgen, wenn er Diener der Leidenschaften wird. Denn auch er ist's wiederum, der dann einen ordentlichen Reichtum von sündigen Thorheiten zu stande bringt. So ist die Aufwallung zum Zorn verwandt mit dem Trieb der vernunftlosen Tiere, aber der Verstand entfaltet sie erst zu Groll, Neid, Lüge, Hinterlist, Heuchelei; sonst — ohne seinen Beistand — verginge sie wie eine Wasserblase. Daher sagen wir: alles, was in der Vernunftlosigkeit der Tiere seinen Ursprung hat, ist durch den schlechten Gebrauch des Verstandes zu wirklich Bösem geworden, ganz wie anderseits auch, wenn der Verstand die Herrschaft über diese Gemütsbewegungen in die Hände nimmt, dieselben alle zum Wesen der Tugend umschlagen *κατασκ. ἀνθ.* 93. 94. S o e r w e i s t

sich einmal die alles bestimmende Macht unseres freien Willens, die sogar die Existenz des Bösen erst möglich macht durch vernunftloses Abweichen vom Pfade des Guten und der Tugend, anderseits die Gerechtigkeit des einstigen Gerichts, welches jedem das zuteilt, was er sich erst erwählt μακ. 805. Wie die Saat — und der Same ist der Wille — so die Ernte als Gegengabe auf den Willen ib. 806.

II. Gregors Lehre vom Bösen.

Das Böse, definiert Gregor, ist einfach die Negation des Guten. Statt böse kann man auch sagen: „thöricht", „eitel" oder „nichtig" παρθ. 135, denn es ist immer Zeichen mangelhafter Einsicht, wenn einer Böses thut: er vermag nicht das seinem Wesen nach Gute und das, was nur dem trügerischen Schein nach gut ist, zu unterscheiden s. o. („das Böse ist mit einem Schein des Guten übertüncht" μακ. 801); und „eitel" oder „nichtig" ist das Böse, denn es existiert als eigenes Wesen aufserhalb unseres Willens gar nicht παρθ. 148, μακ. 805, denn es ist, wie gesagt, einfach die Negation des Guten. Daran, dafs dies festgehalten werde: das Böse ist die Negation des Guten, liegt Gregor sehr viel. Er verbreitet sich sehr ausführlich darüber.

Wo das Böse nicht ist, mufs notwendigerweise das Gute sein προσευχ. 744. Nach Hinwegnahme des Bösen hat Gottes Willen seinen Fortgang ib. Das Böse ist das dem Guten Entgegengesetzte ib. 736; wie dem Licht die Finsternis und der Tod dem Leben, also steht dem Guten offenbar das Böse gegenüber und aufser diesem nichts anderes λόγ. κατ. 70. Aufserhalb der göttlichen Natur ist nichts, es wäre denn das Böse allein, welches seine Existenz in der Nichtexistenz hat, denn es hat keinen Ursprung als die Aufhebung dessen, was

gut ist *ψυχ. κ. ἀναστ.* 223. Das eigentlich Seiende ist die Natur des Guten. Was also in dem, was ist, nicht ist, das ist jedenfalls in dem Nichtsein ib. 223. Was vom Guten sich trennt, ist böse *προσευχ.* 744. Gleichwie das Gesicht eine Kraft oder Thätigkeit der Natur, die Blindheit dagegen eine Beraubung dieser natürlichen Thätigkeit ist, so steht auch die Tugend der Schlechtigkeit gegenüber. Ein anderer Ursprung des Bösen als die Entfernung des Guten ist undenkbar. Wie nämlich, wenn das Licht fortgenommen ist, die Dunkelheit darauf eintritt, während, so lange es da ist, sie fern bleibt, also hat die Schlechtigkeit, so lange das Gute in der Natur ist, keine Existenz für sich; die Entfernung des Guten dagegen gebiert das Gegenteil *λόγ. κατ.* 53. Indes ist wohl zu bedenken, dafs das Böse nur als ein Erzeugnis der Freiheit, nicht als eine Beraubung von Natur betrachtet werden mufs, es ist eine Abweichung von der vorgeschriebenen Bahn der Tugend, die zu Gott führt, und zwar vom Menschen freigewollt. Ist der Weg zum Himmel Lossagung vom Bösen *προσευχ.* 729, so besteht des Menschen Unglück darin, dafs er dieselbe so selten fertig bringt, vielmehr von dem oben beschriebenen Tugendwege immer wieder abgleitet und — da das Gute in der Mitte der Gegensätze liegt — sich alsobald im Bösen befindet. Zwar kehrt er immer wieder zum Guten zurück ib. 742, aber das Böse hat einmal seinen Keim in seinem Innern und entsteht auf dem Gebiet seines Willens immer wieder *λόγ. κατ.* 53, *μακ.* 805 durch die Abweichung vom Guten. Eben durch den Mangel des Guten kennzeichnet das Böse seine Existenzlosigkeit, denn nur wo Tugend fehlt, ist Schlechtigkeit vorhanden, und wo das Gute abnimmt, gewinnt das Böse Existenz *λόγ. κατ.* 55. 58. 59, *κατασκ. ἀνθ.* 72. Wie die Blindheit Verlust der Sehkraft ist, wie der Schatten durch Verschwinden des Sonnenlichts entsteht, überhaupt mit Wegnahme des Lichts Finsternis entsteht, so gewinnt mit der Abkehr vom Leben der Tod Eingang, mit der Entfernung der Tugend die Schlechtigkeit, und dem Reichtum des Guten stellt sich auf gleiche Weise die ganze Zahl des Gegenteiligen gegenüber *λόγ. κατ.* 55. 63. 64. Vergl. dasselbe Bild von Licht und

Finsternis μακ. 828, προςευχ. 742, παρθ. 148 und das vom verschlossenen Hause παρθ. 148. Umgekehrt heifst aus dem Bösen herauskommen, sich im Guten befinden μακ. 835. Schon der Stillstand des Bösen ist der Anfang der Wendung zur Tugend κατασκ. ἀνθ. 121, und durch Negierung des Bösen gewinnen wir die bessere Ansicht ψυχ. κ. ἀναστ. 194. Mit der Hinwegnahme des Bösen zieht alles Gute dafür ein μακ. 803. Verbannst du z. B. den Hafs, so führst du an seine Stelle alles das herauf, was durch die Hinwegnahme seines Gegenteils ins Dasein tritt ib. 828. Und warum wird die Lossagung vom Bösen zum Anfangspunkt der Erwerbung des Guten? Gregor sagt: weil das menschliche Leben auf der Grenzscheide des Guten und Schlechten liegt und eine doppelte Bewegung den Menschen bald nach dieser, bald nach jener Richtung ablenkt. Daher gelangt der, welcher sich von der Sünde entfernt, zu Gerechtigkeit und Unvergänglichkeit, und der, welcher von der rechten Bahn abgleitet, in den Abgrund μακ. 831. 832. Nun spaltet sich das Gemüt des Menschen durch die entgegengesetzten Bestrebungen cf. ib. 786, indem sich Zorn der Billigkeit, Hoffart der Bescheidenheit etc. entgegenstellt. So steht jedem einzelnen Begriff von etwas Gutem ein anderer gegenüber. Denn nichts ist verkehrter, als wenn man Schlechtes und Gutes zusammenmengen wollte ψυχ. κ. ἀναστ. 234 und denken, eine Tugend wie die Gerechtigkeit z. B. sei mit irgend einer bösen Eigenschaft verbunden denkbar. Dann umfafste sie nicht alles Gute. Nur das unvermischte, von allem Bösen Freie ist gut μακ. 796, und deshalb ist das Böse die Entfremdung vom Guten λόγ. κατ. 63, das Gegenteil des höchsten Gutes, Gottes προςευχ. 714. Wie sich im tugendhaften Leben das Bild Gottes ausprägt, so gewinnt das Leben im Bösen Gestalt und Antlitz des Widersachers, d. i. Finsternis, Tod und Verderben μακ. 819, der Segen verlischt, Tod, Schwäche, Fluch, Mangel an Offenheit und Scham — alles wie es beim ersten Sündenfall zu Tage trat — λόγ. κατ. 57 zeigen sich, das Heer der Leidenschaften greift Platz, denn der Geist nimmt die Häfslichkeit der Materie, deren Sitz jene sind, an, indem er wie ein Spiegel das Bild der Vollkommenheiten auch die Hinterseite

aufnimmt. Die Harmonie zwischen Geist und Natur ist gestört, die Ähnlichkeit mit dem Guten nicht mehr vorhanden und also auch keine Teilhaberschaft mehr daran κατασκ. ἀνθ. 72. — Auch hierbei erscheint Gregor die Disharmonie, das falsche Verhältnis zwischen Geist und Materie als die Ursache des Bösen, oder sagen wir besser: das Abweichen vom Tugendwege ist so unvernünftig, dafs es nur durch eine Vorspiegelung eines Gutes seitens der mit dem Geist verbundenen, ihm beigemischten schlechten, sinnlichen, leidenschaftlichen Natur erklärt werden kann. Bei jeder solchen Abweichung dominiert die Materie den nach Gott hin strebenden freien Willen des Menschen. Damit erschliefst sich erst die Perspektive auf die eigentliche Auffassung Gregors vom Wesen des Guten und Bösen und ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Wenn oben gesagt wurde, das Böse stehe dem Guten rein gegensätzlich gegenüber παρθ. 152, so dafs die Aussage über jemanden: er sei nicht im Guten, soviel heifse als: er sei im Bösen ψυχ. κ. ἀναστ. 260, und eine Behauptung wie die dafs jemals aus Bösem Gutes und aus Gutem Böses entstehen könne, unhaltbar ist ib. 237, so ist damit doch nicht die andere Wahrheit abrogiert, dafs das Gute und das Böse einen und denselben Namen führe und beides sich nach Gedanken und Empfindung teile ib. 218. Das Böse ist eben nicht blofs Negation des Guten, sondern Mischung aus Nichtigem und Wahrem; denn wenn es gar nichts Gutes an sich trüge, könnte es den Menschen gar nicht verführen κατασκ. ἀνθ. 20. Das Böse ist nur mit dem Schein des Guten geschmückt, und dieser trügerische Schein des Guten ist wie ein Köder um den Angelhaken des Versuchers befestigt, so dafs der ursprünglich auf das wahrhaft Gute gerichtete Verstand irregeleitet, das dem Guten Entgegengesetzte für das Gute ansieht. Gregor erinnert zur Verdeutlichung seiner Vorstellung an die Fabel von dem Hunde, der das Stück Fleisch, welches er schon im Maule trägt, fallen läfst und nach dem Spiegelbild des Fleisches schnappt, welches er im Wasser erblickt λόγ. κατ. 78. Jede Sünde kommt durch Betrug des Versuchers, des personifizierten

Bösen zu stande, und der Mensch fällt, weil er das Böse und das Gute nicht zu unterscheiden vermag. Das ist aber eben so schwer, weil — während das Gute einfach und nicht zusammengesetzt ist μακ. 829 — das Böse zusammengesetzt, mit dem Guten gemischt erscheint. Die Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen Gen. 3 ist besonders instruktiv. Die verhängnisvolle Frucht, meint Gregor, war eine Mischung von Gegensätzen, weil das Böse seiner Natur nach nicht nackt und unverhüllt sich den Sinnen darbietet; denn wenn sie nicht mit Schönheit und das Verlangen anreizender Wollust geschmückt gewesen wäre, hätte sie kein Begehren erregen und den Menschen nicht betrügen können. Nach Art der schlimmen Gifte, die mit Honig versetzt sind, sofern der Genufs süfs ist, erscheint die böse Frucht als etwas Gutes und sobald sie ihre Wirkung äufsert, wird der Mensch zum Bilde der Nichtigkeit. Wie damals, so birgt stets das Böse in seiner Tiefe das Verderben, wie eine hinterlistige Falle, während sie auf der trügerischen Oberfläche das Gute zeigt; und wie die Frucht nicht absolut böse war, sondern rings um sich den Blütenschmuck des Guten trug, so tragen alle Sünden das Verderben in sich, während sie mannigfaltig und schön erscheinen und wie ein Gut erjagt werden κατασκ. ἀνϑ. 97. 98. 99. Also durch Täuschung vom rechten Wege abgebracht, brachte der erste Mensch aus freien Stücken die Versuchung des Bösen zu stande παρϑ. 148, μακ. 801. Er trat damit aus dem einförmigen Leben, d. h. dem Leben im Guten in das aus den Gegensätzen von Fleisch und Geist, Sinnlichem und Übersinnlichem gemischte Leben ψυχ. κ. ἀναστ. 217. Ursprünglich dazu bestimmt, am Guten festzuhalten, sich der Erkenntnis des Guten und Bösen zu enthalten und das Gute rein und unvermischt und ohne Beisatz des Bösen zu pflücken παρϑ. 152, hat er sich die Gemeinschaft des Bösen zugezogen, indem er das Böse gewürzt mit der Lust wie eine mit Honig versetzte Lockspeise seiner Natur beimischte λόγ. κατ. 59. Vorher war seine Natur durchaus gut, von der Fülle des Guten umgeben λόγ. κατ. 52; ohne Schmerz und Mühsal konnte er mit reinem Geistesblick zu dem Allgute aufschauen μακ. 785, das volle Abbild der überirdischen Schön-

heit ib. 765, mit allen Gütern und Keimen des Guten ausgestattet ib. 804, kurz ein göttlich Ding *θεῖόν τι χρῆμα ψυχ. κ. ἀναστ.* 252. Wie sollte es auch anders sein? Wie sollte das Abbild des Guten bös sein? *προςευχ.* 720. Nun aber sein Urteil in dem Urteil über das was gut ist durch Betrug der Sinne *λόγ. κατ.* 60, *προςευχ.* 736 irregeleitet worden ist, und er in seiner Gier das dem Guten Gegenteilige freiwillig gekostet hat, gehört die menschliche Natur nicht blofs dem Guten und Bösen an, sondern hat auch Teil an den Folgen beider, „an dem was Fröhlichkeit und an dem was Schmerz bringt" *μακ.* 787.

In einer Hinsicht kann man sagen: das Gegenteil alles dessen, wozu der Mensch ursprünglich bestimmt war, ist eingetreten, das Erhabene ist ja erniedrigt, das himmlische Ebenbild zu Erde gemacht, was königliche Macht besafs, in Knechtschaft geraten, was unsterblich sein sollte, dem Tode verfallen, was frei von Leiden und Leidenschaft (beachtenswerte Verbindung!) war, diesem unterworfen; mit einem Wort: ein hinfällig Leben ist eingetreten *μακ.* 785. Der Wille des Menschen neigt sich dem dem Guten Entgegengesetzten zu, sein Leben ist der Tyrannei des Bösen preisgegeben *προςευχ.* 736, die Despoten der Leidenschaften regieren die Seele *μακ.* 807; seine ganze Natur ist verstümmelt *κατασκ. ἀνθ.* 137, geschändet *ἀτιμωθεῖσα μακ.* 822, gewissermafsen mit den Leiden *μακ.* 807 vermischt und auf tausendfachen Wegen dem Tode preisgegeben *προςευχ.* 736. Wer ihre Armseligkeit mit dem urprünglichen Zustande vergleicht, möchte Grund genug haben, Leid zu tragen *μακ.* 783 und überhaupt noch fragen, wo denn noch eine Ähnlichkeit mit dem unkörperlichen, unveränderlichen, keinem Affekt, Verderben, Untergang: kurz keinem Bösen unterworfenen, ihm vielmehr gänzlich fernstehenden Urbild vorhanden sei? *κατασκ. ἀνθ.* 84. In anderer Hinsicht zeigt sich aber doch, dafs das Böse beim Menschen und überhaupt in der Welt nicht blofs als das Gegenteil des Guten erscheint, sondern nur verwachsen, vermischt, verbunden *λόγ. κατ.* 85 mit ihm und zwar beim Menschen durch die materielle, sinnliche Natur, die dem zu Gott hinstrebenden

Geist bei der *Schöpfung zugesellt* wurde. Gott wufste nämlich, meint Gregor, dafs der Mensch nicht auf dem Pfade des Rechten und Guten bleiben werde, und pflanzte an Stelle der engelischen Herrlichkeit die tierische und dem vernunftbegabten Geschöpfe durchaus nicht entsprechende Weise der Fortpflanzung ihm ein *κατασκ. ἀνθ.* 91 und legte selbst, indem er das Göttliche mit dem Irdischen vermischte ib. 51, Anlagen in seine Natur. Diese Vermischung des Geistigen und Sinnlichen fand statt, damit — in Voraussicht des künftigen Sündenfalles — nichts an der Schöpfung verwerflich gefunden werden könne *λόγ. κατ.* 54. Dem sinnlichen Teil nun, d. h. dem *körperlichen* ist die Schlechtigkeit beigemischt worden ib. 60; sie wäre also gar nicht möglich geworden und so wäre überhaupt kein Böses denkbar, wenn nicht mit unserer Vernunft, die ein Spiegel der Gottheit ist, noch ein anderer Spiegel verbunden wäre, unser Leib, welcher die vernünftigen Regungen des *νοῦς* s. *λογισμός* widerspiegeln sollte, der aber materieller Art ist und seine materiellen Triebe nur zu oft zu Herrschern der vernünftigen werden läfst. So ergibt sich *dieselbe* Anschauung vom Ursprung des Bösen im Menschen auch von hier aus: die *Disharmonie zwischen Verstand* und *Leib*, das *Überwiegen der schlechten sinnlichen Natur*, die mit dem geistigen Wesen des Menschen, welches das Gute will, verwachsen ist.

Über diesen beklagenswerten Zusammenhang der Materie mit dem vernünftigen Teil des Menschen äufsert sich Gregor in sehr starken Ausdrücken. Die Seele, heifst es *μακ.* 833, ist durch die sinnliche Kraft wie mit einem Nagel an die Unannehmlichkeiten des Lebens festgeschmiedet und schwer von dem loszureifsen, womit sie vernietet und verwachsen ist, und nach Art der Schildkröten und Schnecken wie in eine Seelenhülle eingebunden, so dafs sie nur schwer zu solchen Bewegungen vorwärts gelangen kann, weil sie die ganze Last des Lebens zugleich mit sich fortschleppt. — Das mit der Natur widernatürlich Verwachsene hält durch eine Art von Mitleidenschaft an seinem Gegenstand fest, und es entsteht somit eine gewisse eigentümliche Vermischung eines fremdartigen

Stoffes mit unserm Körper λόγ. κατ. 62. Seitdem die Krankheit des Bösen sich auf die Menschennatur geworfen ib. 89, liegt das Ebenbild Gottes im Menschen unter häfslichen Überdeckungen verborgen μακ. 815, und Gottes Güte kann allein einst die Seele aus dem vernunftlosen und materialen Schutt hervorholen ψυχ. κ. ἀναστ. 226.

Die Charakteristika der die Seele beschwerenden bösen Materie sind nämlich 1) Schwere und 2) Häfslichkeit. Die Sünde ist schwer, heifst es παρθ. 165, und sitzt, wie einer der Propheten sagt, auf einem Zentner Blei. Es entspricht diese Anschauung dem, was oben über die Leichtigkeit der Tugend gesagt wurde I pag. 18. Ein schweres Ding ist das Gold, heifst es μακ. 771, schwer ist aller Stoff des Reichtums, eine leichte und nach oben hin strebende Sache dagegen die Tugend. Da nun, wie wir sehen, das Gegenteil des Guten das Schlechte ist, ist's unmöglich, dafs einer nach oben hin trachten kann, wenn er sich an die Schwere der Materie anheftet. Die Natur der σώματα ist βαρύς und πρὸς μὲν τὰ ἄνω παντάπασιν ἀκίνητος ib. 776, die ὕλη ist βαρεῖα καὶ κατωφερής, geradezu ἄψυχος ib. et 809; τοῦτο σαρκίον heifst προσευχ. 729 τὸ βαρύ τε καὶ ἐμβριθὲς καὶ γεῶδες. Höchst drastisch drückt sich Gregor ψυχ. κ. ἀναστ. 225. 226 aus. Mit den Nägeln der Abhängigkeit, heifst es da, ist die Seele an das Materiale angeheftet, ähnlich wie bei den Stürzen der Erdbeben die von Schuttmassen eingequetschten Körper, die von einer Anzahl Spitzen und Holzsplitter, die sich im Schutte finden, durchstochen sind. Die Materie ist aber deshalb dick und schwer ib. 230, weil sie der Sitz der Sünde, des Bösen ist. Dasselbe besitzt „niederziehende Wucht“ ib. 235, schon die Hinneigung zu ihm zieht zur Tiefe, wie überhaupt die Bürde des Fleisches nach unten zieht und die „Last“ an der Erde zurückhält κατασκ. ἀνθ. 103. Es gilt, diese irdische Schwere von sich abzuschütteln μακ. 817, sich von der Mitleidenschaft und Abhängigkeit vom eigenen Körper befreien, um ohne Beschwerde die Kampfeslaufbahn zu beschreiten μακ. 834, ja geradezu den Wandel der körperlosen Mächte nachzuahmen παρθ. 131. 132. Diese Mahnung ist um so ernster zu nehmen,

je mehr die Seele durch die unvernünftige sinnliche Natur des Leibes zum Bösen verlockt wird. Durch die Wucht derselben wird sie mehr hinabgezogen, als das Schwere und Irdische durch die Erhabenheit des Geistes mit erhoben wird κατασκ. ἀνθ. 94. Aus der Schwere der Natur erklärt sich die schnelle Hinneigung des Menschen zum Bösen. Wie alle schweren Körper entbehrt sie der Bewegung nach oben; da sie nun seit dem ersten Fall der Menschen einmal die Neigung zum Bösen genommen hat, beschleunigt ihre Schwere die Schnelligkeit, mit der sie nach der Tiefe stürzt, so furchtbar, wie ein von einer Felsspitze losgebrochener Stein mit immer durch seine Schwere gesteigerter Schnelligkeit in die Tiefe stürzt μακ. 776. λόγ. κατ. 56. Infolge der engen Verbindung von Seele und Leib ist eine gleiche Beteiligung beider am Bösen vorhanden und durch beide gelangt dasselbe zur Wirksamkeit λόγ. κατ. 61. Durch die niederziehende Wucht des Bösen ist die Seele ja mit der „unteren Natur" verschmolzen ψυχ. κ. ἀναστ. 235, und infolgedessen haben sich auch die aus dem Bösen stammenden Gebrechen mit der Seele ganz und gar vermischt, sind mit ihr verwachsen und eins mit ihr selbst geworden ψυχ. κ. ἀναστ. 260. Gleichwohl ist festzuhalten, dafs die Versuchung an der Seele nicht haften könnte, wenn nicht der sinnliche Körper durch betrügerische Vorspiegelung eines scheinbaren Gutes zu bösen Regungen, Begierden und dem entsprechenden Handlungen sich fortreifsen, verlocken liefse. Die Versuchung, heifst es προσευχ. 761, vermag nicht an der Seele zu haften, wenn sie nicht dies weltliche Treiben an dem bösen Angelhaken wie eine Lockspeise den Gierigeren hinhält. Der Körper ist der Angriffspunkt, τὸ ὁρμητήριον, für den Feind der Seele und das Fleisch führt Krieg wider den Geist προσευχ. 757. Es ist geradezu unmöglich, in der Materie das völlig immateriale und leidenschaftslose Leben zur Durchführung zu bringen. Wer wird unbewegliche Festigkeit gegen die Begierde erreichen können, so lange er an Fleisch und Blut gekettet ist? μακ. 776. 777. Sind also die Seelenregungen und Begierden dasjenige, wo sich die Folgen des ersten Sündenfalls und überhaupt jede Hinneigung zum Bösen besonders zeigen, so ist zu-

nächst, wie oben bei Behandlung der richtigen Ansicht vom Guten und der Tugend I pag. 20 f. zu konstatieren, dafs dieselben nur zur Hervorbringung der Frucht der Tugend in dem Menschen gepflegt werden sollten. Seitdem aber das Urteil über das Gute irregeführt worden und ein Trugbild der Schönheit den Menschen getäuscht hat *ψυχ. κ. ἀναστ.* 223, ist das Kraut des Truges so wild aufgeschossen und hat das Gute überwuchert, dafs auch das Begehrungsvermögen nicht für das allein Gute, das zu begehren es in uns gelegt war, aufgegangen ist, sondern dafs es ins Tierische und Unvernünftige umschlug, und so aus Mangel an richtigem Unterscheidungsvermögen zwischen dem wahrhaft und scheinbar Gutem ist der Trieb der Begierden in eine dem Guten entgegengesetzte Bahn gelenkt *ψυχ. κ. ἀναστ.* 208. Nunmehr kann mit dem Worte „Leidenschaft" der eigentliche Feind der zu Gott hinstrebenden Seele bezeichnet werden: *πάθος ἐστιν κακία*! *λόγ. κατ.* 71.

Sie ist's, durch die die Sünde in das Leben gekommen *μακ.* 834, die die Seele Gott entfremdet *προσευχ.* 720, und zwar sobald die erste Einzug gehalten, folgen ihr die andern alle nach. Sobald der Neid und die Herrschsucht den ersten Menschen zur Hinneigung zum Bösen bewogen, folgten alle andern Übel nach *λόγ. κατ.* 56. 79. So ist's jedesmal, wo das Böse entsteht. Der ganze Schweif der Übel geht von dem einen, dem *πάθος* aus. Sie hängen zusammen wie die Glieder einer Kette *παρθ.* 129. 130, und wie aus einer einzigen Quelle das Wasser in verschiedene Gräben sich verteilt, so ist die Lust eine (wie die Tugend! cf. I pag. 17) und verschafft sich mittels jedes einzelnen Sinneswerkzeugs bei den Genufssüchtigen Eingang ib. 169: durch Gedanken, sinnliche Empfindungen, Willensregungen, körperliche Thätigkeiten dringt sie ein in unser Leben *προσευχ.* 757 und umstrickt und umhüllt die Seele so, dafs dieselbe Pein und Anspannung erduldet *ψυχ. κ. ἀναστ.* 227, sich fortwährend in erregter Stimmung befindet *προσευχ.* 744, wie ein Sklave geknechtet *μακ.* 807, gebrandmarkt und von den Schlägen der Sünde mit Beulen und Brandmalen bedeckt wird *παρθ.* 164. *Πᾶν πάθος ὀξεῖαν ἔχει καὶ ἀκατάσχετον τὴν ὁρμὴν πρὸς τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ θελήματος*

μακ. 776; verbunden mit der *κακία* ist *ἐμπαθὴς διάθεσις* ib. 815. die *ὁρμαὶ τῆς φύσεως* sind gefährlich *μακ.* 776, des Menschen eigentliche Feinde *προσευχ.* 720, sie entstellen sein Gottesbild, cf. die Aufzählung *προσευχ.* 730. 742 der einzelnen, so dafs es nun unter häfslichen Überdeckungen verborgen liegt *μακ.* 815. Diese Last der weltlichen Lüste mufs der nach dem ewigen Gut hin Laufende von seinen Schultern abschütteln, um leicht und ohne Beschwerde die Kampfeslaufbahn zu beschreiten *μακ.* 834. *Τοῖς λογισμοῖς* soll man *τὸ πάθος ἀπωθεῖν* *μακ.* 777 und sich reinigen von der *προσπαθεία ταπεινῶν παρθ.* 144, denn Glückseligkeit ist nur möglich bei Freiheit von jeder Leidenschaft *λόγ. κατ.* 59. Die Leidenschaft ist dem vernunftlosen Teil des Menschen, der *ὕλη*, eigen *κατασκ. ἀνθ.* 92, *μακ.* 776, Erlösung von ihr ist auch die Befreiung von jener, und dann erst kann die Seele ungehindert das Gute betrachten *ψυχ. κ. ἀναστ.* 222. 224. Darum ist möglichste Loslösung von der Materie und den ihr entstammenden Trieben schon jetzt zu erstreben, wenn man den Tugendweg zum wahren Gut gehen will; nur so viel als nötig sich am weltlichen Reichtum und irdischen Leben beteiligen *μακ.* 771, mit der Spitze des Fufses die Erde berühren, allen Sinnentrug überragen und im Fleische nach dem körperlosen Leben ringen *προσευχ.* 735, möglichst die Sorge für das Leibliche und Irdische der Beschäftigung der Seele mit dem Höheren und Himmlischen nachstellen ib. 713, überhaupt Tugenden sich aneignen, die Zeugnis geben von der nach obenhin gerichteten Bewegung der Seele *μακ.* 776, cf. 824, dann wird man den Übeln, die doch nur als Folge des Bösen in die Welt gekommen sind *παρθ.* 152, *ψυχ. κ. ἀναστ.* 252, *μακ.* 786 am besten entgehen und all die Zufälle, welchen unser Körper ausgesetzt ist und welche mit unserer Natur verwachsen sind *μακ.* 786 wie Alter, Krankheitsleiden etc., am standhaftesten ertragen, weifs man doch, dafs sie die Seele von der Materie und von der Sünde lösen helfen (cf. I pag. 19), sollte es selbst der Tod sein. Trennt doch das Schwert — ruft Gregor bei Betrachtung der h. Martyrer *μακ.* 834 aus — die Verwachsung des Geistes mit dem Materialen und Fleischlichen! Wer also den Schmutz des

Bösen und den Rost vom Eisen tilgt, erlangt die Ähnlichkeit mit seinem Urbild wieder μακ. 816. So drückt sich unser Kirchenvater aus, denn das a n d e r e Charakteristikum der Materie ist ihm neben der Schwere die H ä f s l i c h k e i t.

Diese Anschauung entspricht dem, was er oben I pag. 15 f. über die fleckenlose Schönheit des Guten und der Tugend gesagt hatte. *Τὸ καλὸν πρέπει ἐπὶ θεοῦ λόγ. κατ.* 65, mithin ist das Böse und alles mit dem bösen Verwandte für Gottes Natur unziemlich und schimpflich ib. 88, es steht ihr ganz fern und entbehrt selbst der Natur. In nichts aufser im Bösen darf ein Unwürdiges und Unangemessenes gesehen werden — da ja alle Kreatur Gottes gut ist, cf. I pag. 13 — ib. 86, und aufser dem sittlichen Bösen gibt es kein weiteres Übel ib. 58. Wie das Böse, so sein Wohnsitz, die Materie, die *ὕλη*. Sie ist *τὸ χρῇζον τοῦ καλλωπίζοντος, πτωχευούσῃ τῆς ἰδίας μορφῆς κατασκ. ἀνθ.* 72, ungestaltet und roh ib. Sie ist im beständigen Flusse begriffen, und infolgedessen ist die sinnliche Wahrnehmung und wieder infolge davon die Thätigkeit der Vernunft ebenso wie der Wille niemals ohne Veränderung und nie ohne ein bestimmtes Ziel *λόγ. κατ.* 21. 31. 77. 78, *κατασκ. ἀνθ.* 13. 14. Dafs dies Ziel ein der Vernunft und nicht der Materie entsprechendes sei, darauf kommt es an, wie wir schon bei Besprechung des Verhältnisses zwischen *νοῦς* und *φύσις* bez. *ὕλη* I pag. 14 f. sahen. Da nun, wie II pag. 30 erwähnt, die Schnelligkeit, mit der die Natur dem Bösen zuneigt, ein böses Ding ist, ist das Gegenteil davon, die Sanftmut, ein Glück *μακ.* 776, die Ruhe, die Langsamkeit, Eigenschaften, die zeigen, dafs der Mensch nach oben hin trachtet und die Thalschlucht (*κοίλη αὕτη ζωή*), dieses Lebens flieht. Denn in sie ist alles Böse wie eine Hefe und Grundsuppe zusammengeströmt (*τρυγία τε καὶ ἰλύς*), und hierdurch wird das Menschengeschlecht besudelt und durch dies Dunkel gehindert, das göttliche Licht der Wahrheit zu schauen *προσευχ.* 744. Alles was sich dem Guten entgegensetzt, sich von ihm abscheidet, ist, da das Gute rein ist, cf. I pag. 20, abgefallen von der Reinheit *παρθ.* 115. Deshalb fügt die Sünde dem Menschen Befleckungen (*μολυσμοί*) zu *προσευχ.* 735, und jede Lust ist ein *ῥύπος τῆς κατὰ ψυχὴν*

καθαρότηιος ib. 757. Ein böser Mensch verwischt durch den Schmutz der Sünde die Schönheit seines Gottesbildes κατασκ. ἀνθ. 94, die Leidenschaften überdecken wie eine häfsliche Larve dieselbe ib., so dafs es, wie vom Rost dunkelgefärbtes Eisen, nicht mehr anmutig, sondern häfslich ist παρθ. 149, μακ. 815. 816. Der Mensch mufs also den Rostschmutz, der durch die Moderfäulnis des Bösen seine Gestalt überzogen hat, abschaben, die häfslichen προσκαλύμματα abwerfen ib., das Bild des Königs, das im Schmutz verloren ist, so eifrig wiedersuchen wie das Weib im Evangelio Lk. 15, 1 ff. ihren verlorenen Groschen παρθ. 150, sein Herz reinigen von dem ihm vom Bösen anklebenden Schmutze ib. 149, μακ. 765, und also die verdeckte Schönheit der Seele ans Licht ziehen und selig sein. Vergl. auch das charakteristische Bild von den Warzen, Hühneraugen und Schwielen, die mit den sündlichen Affekten die Seele überzogen haben λόγ. κατ. 61. Freilich erscheint dies zur Zeit unmöglich, da man die irdische Schwere nicht abschütteln und der Verkettung von Leiden und Übel nicht entgehen kann μακ. 817, vor allem weil der freie Wille des Menschen dem, was mit der Natur verbunden ist, die böse Richtung („die Stellung eines Feindes") gegeben προσευχ. 720 hat. Dafs der Mensch immer und dazu so leicht diese verkehrte Richtung einschlägt, ist um so unbegreiflicher, da dem B ö s e n endlich eine d r i t t e Eigenschaft charakteristisch ist: es ist f r e u d e l o s.

Darin zeigt sich seine betrügerische Vorspiegelung eines scheinbaren Gutes, das es dem Menschen sein will: der böse Mensch gewinnt kein Gut, die Leidenschaft gibt ihm Befriedigung nicht, κακόν Übel ist, wie wir schon öfters sahen, sein Gefolge II pag. 32, und dazu Jammer und Elend. — Dafs dies so ist, ist eine logische Notwendigkeit. Denn wenn mit Tugend Glückseligkeit verbunden ist, wie oben I pag 15 gezeigt, dann ist mit ihrem Gegenteil Elend verbunden, wie z. B. die reines Herzens sind, selig sind, so sind die, die unsauberen Sinnes sind, elend μακ. 819. Und wie nur der Tugendhafte wahrhaft frei ist, so ist der sündigende Mensch der Sünde Knecht und wird von den Leidenschaften wie ein Sklave von seinem despotischen Herrn tyrannisiert μακ. 807, mit Beulen

und Brandmalen bedeckt παρθ. 164. Aber ganz abgesehen von den der Seele zugefügten Schäden steht die gehoffte Freude keineswegs immer solchen verblendeten Leuten zur Seite, denn z. B. der Schwelgerei im Essen setzt die Sättigung ihre Grenzen, und die Lust des Trinkenden erlischt zugleich mit dem Durste μακ. 797. Aber wie merkwürdig! Wie selten merkt der Mensch seine Thorheit, diese ἀνάγκη τῆς κακίας ψυχ. κ. ἀναστ. 238, τοῦ βίου παρθ. 125, und dafs er dabei einem Trugbild nachläuft! Es geht ihm wie den Wahnsinnigen, denen der überwiegende Einflufs des Übels, das sie betroffen, das Gefühl des Leidens genommen hat μακ. 808. Die erste Negierung des Guten führt zur Aufstellung von etwas Bösen, und umgekehrt ist die Lossagung vom Bösen der Anfangspunkt der Erwerbung des Guten ψυχ. κ. ἀναστ. 194, μακ. 831, das sahen wir früher II pag. 24. Bedingung dieser Lossagung ist die rechte Erkenntnis von dem, was der Mensch durch die Sünde geworden ist und bei jedem einzelnen Fall immer wieder wird. Ein vergleichender Blick auf die jetzige jammervolle Lage des Menschen, auf die Übel, die sein Körper zu ertragen jederzeit bereit sein mufs μακ. 786 und die vorhin erwähnte leidensvolle Lage der Seele, im Vergleich mit dem einstigen Zustand der Vollkommenheit μακ. 783, müfste ihn das Böse merken und die Schlechtigkeit seines Lebens bejammern lassen. Ein solches Leidtragen über sich selbst μακ. 780 und Erbarmenfühlen mit der eigenen Lage ib. 808 macht den Blick hell und zeigt dem Menschen Tod, Verderben, Finsternis als Ausgeburt des Bösen, und mit dieser Erkenntnis strebt er schon wieder nach dem rechten Wege zu λόγ. κατ. 85. Nun eilt er wie ein unglücklicher Seefahrer, in den Hafen der Ruhe zu gelangen προσευχ. 735, der nur erreicht wird von denen, die die Fahrt der Tugend durch das gegenwärtige Leben vollendet haben ψυχ. κ. ἀναστ. 219. Zu dieser Fahrt mufs der Mensch sich entschliefsen, er mufs wollen, den vernünftigen Geist das Gute erstreben lassen, darauf kommt es immer wieder an. Will er das Gute und kann es nicht thun, dann ist er nicht geringer als der, welcher durch die Werke seine gute Gesinnung bekundet hat μακ. 803. Aber er mufs davon abgekommen sein, das Gute und Böse

nach dem Eindruck des sinnlichen Gefühls zu unterscheiden, nach Schmerz und Lust, denn dann beweist er, dafs er immer noch nicht das Wesen des Bösen erkannt hat, seinen nichtigen, betrügerischen Charakter, und damit auch die Folgen des Bösen noch nicht recht beurteilt: auf Erden jeweilige vorübergehende, aber die Seele tiefer in die Materie verstrickende und vom guten Wege immer weiter abziehende Lust, und dereinst noch ganz andere Folgen. Bedenkt er vielmehr, dafs, da die Scheidung des Guten vom Bösen eine nicht sinnliche ist, es in seinem Willen liegt, da zu sein, wo er zu sein von selbst Neigung hat *προςευχ.* 729, so wird er durch guten Willen sich der Berührung mit dem Bösen überhaupt entschlagen *λόγ. κατ.* 110, das Böse ganz aus dem Willen entfernen, d. h. das Leben von der grofsen Menge der bösen Thaten abziehen *μακ.* 818 dadurch, dafs er — dem rein negativen Charakter des Bösen gemäfs — jedem Bösen eine Tugend gegenüberzustellen sucht und dadurch die eine Tugend, das Gute verständig zu wollen, sich erwirbt. Doch davon, von der Überwindung des Bösen, jetzt und dereinst, müssen wir noch besonders handeln.

III. Gregors Lehre von der Überwindung des Bösen.

Wir hatten bisher im Laufe unserer Darstellung von den Anschauungen Gregors über das Gute und Böse öfters erwähnen müssen, wie sich unser Kirchenvater das Verhältnis des Guten zum Bösen und umgekehrt denkt und wie der Mensch das Böse zu besiegen im stande ist, indem er der Vernunft die regierende Hand über die sinnliche Natur überläfst und das Gute will. Nun lehrt aber Gregor — seiner prinzipiellen Auffassung von dem rein negativen Charakter des Bösen gemäfs und seiner ganzen Weltbetrachtung, wonach alles in der Welt gut ist als vom guten Gott gemacht, ent-

sprechend: dafs das Böse wirklich vertilgt werden kann durch das Gute, 1) schon hier auf Erden zeitweilig, 2) endgültig aber dereinst am Ende der Tage.

Um die erste Behauptung: Gregor lehre zeitweilige Vertilgung des Bösen durch das Gute hier auf Erden, zu beweisen, lassen wir ihn wie bisher selbst reden, müssen aber an das früher Gesagte wieder anknüpfen. Die menschliche Natur ist durch das Böse entnervt worden und zu schwach zum Guten. Ihre Neigung zum Bösen ist aufserordentlich grofs, um so langsamer kehrt sie zum Guten reuig zurück. Es geht ihr wie dem menschlichen Körper: ein einziger Fehltritt hat womöglich seinen Tod zur Folge, während unendlich viel Mittel und ärztliche Kunst dazu gehören, ihn zu heilen. Das richtige Verhältnis der Elemente, aus denen er besteht, mufs wieder hergestellt werden *προςευχ.* 740, oder um ein anderes Bild zu gebrauchen: die Seele mufs emporgezogen werden zu Gott. Der gute Gott ist allein im stande, dies zu vollbringen; er setzt schon das Verlangen, zum Besseren sich zu wenden, ins Werk ib. 743, er ist's, der die ihm doch gehörige Seele an sich zieht. Dabei mufs er freilich die von irdischen, materiellen Leidenschaften umstrickte, gepeinigte Seele mit Gewalt reinigen, ihr heftige und unerträgliche Schmerzen verursachen *ψυχ. κ. ἀναστ.* 226. 227, um das Gute vom Bösen zu scheiden und ihr die Glückseligkeit zu geben. Das thut er nicht aus Hafs oder um den bösen Wandel zu bestrafen, sondern: wie die, welche die dem Golde beigemischte Schlacke im reinigenden Feuer ausscheiden, nicht blofs die Unreinigkeit durch das Feuer schmelzen, vielmehr mit dem Unreinen zugleich auch das Reine in Flufs gebracht wird, so geht es der sündigen Seele; oder wie den Verschütteten, die ganz zerschunden und zerrissen werden, indem der Schutt und die Nägel bei der von den sie Hervorziehenden angewendeten Gewalt sie zerfleischen ib. 226. Als der Geber und Herr des Guten vertilgt er alles, was dem Guten fremd ist und widerstrebt. Diese Macht hat eben auch der Mensch von ihm empfangen, indem er die Tugend übt *μακ.* 828. An der Spitze aller Tugenden steht die Liebe *ψυχ.*

κ. ἀναστ. 225; sie ist schon allein im stande, den ganzen Haufen aller Übel der Vernichtung zu überantworten (*ἐξαφανίζεσθαι*) *προσευχ.* 742; in ihrem Gefolge finden sich — nach dem früher gegebenen Begriff von Tugend als einer — alle anderen Tugenden: Enthaltsamkeit, Demut, Bescheidenheit u. a. Oder der Frieden bewirkt durch sein Kommen Vernichtung von Hafs, Zorn, Erbitterung, Neid, Rachsucht, Heuchelei, kriegerischem Zusammenstofs (*τῆς εἰρήνης ἐπιφανείσης λύεται πάντα τὰ ἐκ τοῦ ἐναντίου συνιστάμενα πάθη*) *μακ.* 824. Und so stellt der Herr jedem Verbotenen, wie mannigfach verschieden das Böse auch sei in Werken oder in Gedanken *μακ.* 818, ein besonderes Heilverfahren gegenüber ib., um nicht blofs die böse Dornenfrucht zu vertilgen, sondern die bösen Wurzeln der Sünde aus der Tiefe unseres Herzens auszugraben (*τὰς πονηρὰς τῶν ἁμαρτιῶν ῥίζας ἐκ τοῦ βάθους τῆς καρδίας ἡμῶν ἀνορύσσων*) *μακ.* 819. So heilt Gott die Seele und läfst sie genesen. Die bis dahin gepeinigte Seele bekommt Frieden, Glückseligkeit, und alle bösen Leidenschaften werden zerstört ib. 824 (*λύεται*). Das Bild vom Arzt, der eine heilsame, aber auch sicher heilende Kur mit der Seele vornimmt, gebraucht Gregor besonders gern. Die Hühneraugen und Warzen des Bösen werden von ihm ausgeschnitten, geätzt, gebrannt, alle Auswüchse und Schwielen der Materie ausgeschnitten und abgefeilt *λόγ. κατ.* 85. 61 (*τέμνεσθαι κ. καίεσθαι, τῆς καύσεως ἀλγηδὼν παρέχει, τὸ κακὸν ἐξαίρεται τῆς φύσεως — τομαὶ κ. καυτήρια κ. πικραὶ φαρμακοποσίαι πρὸς τὴν ἀναίρεσιν τοῦ ἐνσκήψαντος τῷ σώματι πάθους. οἱ ἧλοι καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν διὰ τῆς τῶν παθημάτων κοινωνίας ἀποσαρκωθείσαις ὑλώδη περιττώματα ἐπιπωροῦται, ἐν τῷ καιρῷ τῆς κρίσεως τέμνεται καὶ ἀποξύεται*). Freilich heilt der Arzt erst den Kranken, wenn der inwendig sitzende, der Natur feindliche Krankheitsstoff ganz herauskommt, damit seine Heilkunst auf das so blofsgelegte Übel Anwendung finde. So hat auch Gott gewartet, bis die Bosheit ihren höchsten Grad erreicht hatte, um die Heilung auf den ganzen Umfang des Gebrechens sich erstrecken zu lassen *λόγ. κατ.* 89. Diese Heilung ist eine stetige Kur, die in der früher beschriebenen Weise unter Schmerzen für das sinnliche Empfinden stattfindet, seitens

Gottes, der die Seele läutern will, aber auch seitens des Menschen, soweit er durch Vernunft und tugendhafte Willensäufserungen das Gute erstrebt. Er ist ja frei und kann sich, je nachdem er Gutes oder Böses wählt, ewiges Leben oder Zorn und Pein wählen μακ. 805. Dies hängt damit zusammen, dafs Gott das menschliche Leben nach dem Sündenfall in zwei Hälften trennte, in die des Fleisches und das aufserkörperliche nach diesem und es uns freistellte, in welchem dieser beider Leben man das Gute oder das Böse haben wollte ψυχ. κ. ἀναστ. 218.

Wer nun der materiellen, sinnlichen Lust der verderbten Natur die Herrschaft über den Geist überliefs, wird beim Endgericht eine langandauernde, qualvolle Feuerkur der Läuterung durchmachen λόγ. κατ. 85. 101, denn je nach der Quantität der Materie wird die schmerzbringende Flamme brennen, solange nur Nahrung für sie vorhanden ist ψυχ. κ. ἀναστ. 227, so dafs also der, dessen Seele eine grofse Masse Materie begleitet hat, viel länger Nahrungsstoff für das Feuer darbietet als der, dem dieselbe in geringerem Mafse beigemischt war ib. Wer an das seine Seele nach dem Tode erwartende Feuer denkt, wird alle Mühsal, die ihm hier das Streben nach der Tugend macht, für nichts achten gegenüber jener Mühsal, die das Böse ihm einst bereitet μακ. 819. Durch Reue und Bufse entfernt er das Böse möglichst schon hier, aber erst im Tode wird es ganz vernichtet λόγ. κατ. 99. Denn wie es bei Feuchtigkeiten der Fall ist, dafs, wenn ihr Gefäfs zerbrochen ist, sie auseinanderlaufen und sich verlieren, weil nichts mehr da ist, was sie zusammenhält, so wird es mit unserem Körper und unserer Seele gehen, nachdem das der Natur beigemischte Böse durch unsere Auflösung beseitigt worden ist λόγ. κατ. 72. Leib und Geist werden eins werden, einfach, gestaltlos, nicht mehr zusammengesetzt, d. h. gut und nicht mehr gut und böse μακ. 829, die Scheidewand des Bösen wird aus unserer Umhegung hinweggenommen.

Was alle Heiligen erbitten: Heilung des kranken Menschen, Vertilgung des seiner Natur Feindlichen, wird erfüllt προσευχ. 719. Die Seele wird rein, einfach, vollkommen gottähnlich

und so in Stand gesetzt, das einfache, immateriale höchste Gut zu finden und sich mit ihm liebend zu verbinden *ψυχ. κ. ἀναστ.* 224. Mit der Leidenschaft ist jede andere Schlechtigkeit dahintengelassen ib. 252, vom Schlechten frei ist die Seele ganz im Guten ib. 222, alles Gute zieht in sie ein ib. 260, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft: kurz alles was Gottes Ebenbild charakterisieren mufs. Ihre ursprüngliche Schönheit wird wiederhergestellt bei der Auferstehung von demselben, der das Gefäfs gebildet und im Tode es zerbrechen liefs, um es frei vom Bösen neu zu formen *λόγ. κατ.* 60. Da wird sich an dem Mangel an Ehre, Ruhm, Kraft und all den das Ebendbild Gottes charakterisierenden Eigenschaften zeigen, wer hier im Bösen gelebt: solche trauern in qualvoller Reue, aber die Tugendhaften sind fröhlich, sind ihre Leiber doch mit Unverweslichkeit, Herrlichkeit und Macht geschmückt *ψυχ. κ. ἀναστ.* 259. Mit dem Bösen sind natürlich auch alle seine Folgen, die Übel jeder Art, vernichtet. Wie der Reisende, wenn er Kälte und Hitze verläfst, auch gänzlich vom Frost und der Schwärze befreit ist, oder wie derjenige, der einen zerrissenen Rock *λόγ. κατ.* 60 ausgezogen hat, auch nicht mehr die Verunzierung erblickt, so wird unsere Natur, da sie zu der von jeder Leidenschaft freien Glückseligkeit zurückgekehrt ist, auch den Folgen des Bösen nicht mehr unterworfen sein *ψυχ. κ. ἀναστ.* 252. Die vernunftbegabte Natur ist nicht mehr durch die Scheidewand des Bösen von den heiligsten Räumen der Seligkeit geschieden, sondern in dieselbe hineingelangt. Unendliche Freude ist ihr Teil geworden ib. 245.

Überhaupt wird das B ö s e ü b e r a l l u n d v ö l l i g a u s d e r W e l t v e r t i l g t w e r d e n und das in dem Existierenden Nichtexistierende überhaupt nicht mehr existieren. Nur im Willen besteht ja das Böse; wenn aber Gottes Wille in allem herrscht, so ist das wahrhaft Nichtseiende nicht mehr, denn es bleibt ihm kein Ort zur Aufnahme mehr übrig *ψυχ. κ. ἀναστ.* 227. Das ist der eigentliche Kern der Lehre von der Ausrottung des Bösen: Gottes Wille wird alles in allem sein und also die Schlechtigkeit in dem was ist nicht mehr sein. Alles Unkraut wird aus dem Korn ausgerauft und vertilgt und

das Feuer verzehrt es ib. 259. Von der allgemeinen Harmonie, die des Guten alleinige Herrschaft mit sich bringt, ist sogar auch der Urheber des Bösen nicht ausgeschlossen. Auch er wird gereinigt vom Bösen werden, denn wirkliche Heilung von Krankheit besteht nur in der Austreibung des Krankheitsstoffes, wenn sie auch noch so schwierig sich bewerkstelligen lassen sollte *λόγ. κατ.* 85. Diese vollständige Heilung mufs schon deshalb erfolgen, weil ja sonst die Harmonie im Weltall nicht vollständig wäre und immer wieder gestört werden könnte, ferner aber deshalb, weil das Böse sich nicht wie das Gute unendlich weiter entwickeln kann, sondern, wenn es die äufserste Grenze erreicht hat, mufs es, da es durch gewisse notwendige Grenzen eingeschlossen ist, notwendig dem Guten sich wiederzuwenden, um endlich darin aufzugehen, d. h. zu verschwinden. Alles in der Welt hat seinen natürlichen Verlauf bis zu einem ersten Höhepunkt, alsdann tritt der Gegensatz ein: so wird aus der Nacht Tag, so auch dereinst aus der Nacht des Todes der Tag des Heils. Alles Natürliche ist ja im Werden begriffen, so entwickelt sich alles, auch die Vernunft des Menschen, zugleich aber mit dem Körper, in der Richtung einer guten, vollkommenen Vollendung immer weiter auch im künftigen Leben (z. B. die Kinder entwickeln, wenn sie früh gestorben, dann erst Wissenschaft und Tugend). Ihr Endziel und überhaupt das der Schöpfung ist die Erkenntnis unserer selbst und Gottes, welches ein Schauen seiner Herrlichkeit ist, dabei aber ein beständiges Fortschreiten im Gewinn der göttlichen Güter. Nachdem die Materie mit dem im Tode erfolgten Zerbrechen ihres Gefäfses, des Körpers, aufgehört hat, den Menschen zu beschweren, ist das Charakteristische der übersinnlichen Welt: das Erhabensein über das Fliefsende der Materie, der betreffenden, mit einem neuen Leibe bekleideten Seele eigen, und so ist sie ein reiner Spiegel von Gottes Herrlichkeit. Diese Neuerstehung ist nicht nur eine Zurückversetzung des ganzen Menschen in den seligen Zustand vor dem Sündenfall, sondern der Leib wird zu viel gröfserer Schönheit umgebildet. Der gute göttliche Wille darf in keiner Hinsicht unvollendet bleiben. Was jedem ein-

zelnen vernünftigen Wesen zu teil wird, wird auch der Gesamtheit aller zu teil werden, wie schon oben angedeutet. Nur dann kann die von Gott geschaffene Welt ihren Endzweck erreichen, wenn alle Wesen ohne Ausnahme sich vor dem guten Gott beugen, wenn kein Mifsklang die allgemeine Harmonie mehr stört, wenn ein Friedensfest im Himmel und auf Erden gefeiert werden kann. Dahin alle Welt zu bringen, dient alles, was Gott auf Erden mit dem einzelnen und im Kreislauf der Zeiten mit der ganzen Schöpfung vornimmt, sowohl seine erlösende als seine schliefslich, wenn die Reinigung von der Sünde nicht schon hier stattgefunden hat, noch nach dem Tode durch das Feuer richtende und reinigende Thätigkeit. Da also alle, die Tugendhaften wie die Lasterhaften, zu einem und demselben Ziele geführt werden, besteht der Unterschied der Guten und der Bösen von hier aus, von der schliefslichen Ausrottung des Bösen und der endgültigen Vergeltung aus betrachtet, eigentlich nur darin, dafs für die einen das Endziel den Empfang des Lohnes, für die andern dasselbe den Empfang der Strafe bedeutet, oder: dafs die ersteren schneller und ohne peinigende Zwischenzeit erreichen, was die letzteren — schliefslich auch erlangen: die ewige Glückseligkeit im Anschauen des guten Gottes. Dies kollidiert nicht mit Gottes Gerechtigkeit, denn es gibt ja nur e i n e Tugend. Wer aber Gott gesehen, ist durch das Sehen in den Besitz aller Güter gekommen, welche man nur aufzählen mag, alles dessen was gut ist *μακ.* 812. Dafs aber gar das Böse das Gute überwältigen könne, ist undenkbar, so wenig wie die Thorheit unserer Natur von gröfserer Gewalt ist als die Weisheit Gottes, und so wenig wie das dem Wechsel immer Unterworfene über das sich stets Gleichbleibende siegen kann. Weil vielmehr die Natur des Guten, verglichen mit der Ausdehnung des Bösen, unendliche Male diese überragt, wird das Paradies wiederkehren und ein Leben im Licht uns beschieden sein *κατασκ. ἀνθ.* 100, und bei allen wird die Erkenntnis des wahrhaft Seienden und die Vollendung des Guten gefeiert.

Zweiter Teil.

Beurteilung der Lehre Gregors vom Guten und Bösen.

Suchen wir nunmehr zu bestimmen, wieweit Gregors Gedanken über das Gute und Böse ihm eigentümlich sind und welche Einflüsse sich bei dieser und jener Auffassung verraten.

Gregors Anschauung von der Schöpfung der Welt ist die Voraussetzung seiner Lehre vom Bösen und Guten in derselben. Er teilt die Welt ein in eine übersinnlicher Wesen (Engelwelt) und sinnlicher Dinge. Zwischen beiden steht der Mensch, dessen Seele dem Übersinnlichen, dessen Leib dem Sinnlichen angehört. Beide Welten sind ihrer Natur nach vollständig (ἀθρόως ἐποίησεν ὁ θεός) als Ganzes, auf ein Mal, und so entstanden, dafs das Bessere nicht später war als das Schlechtere. Die menschliche Seele war mit der übersinnlichen Welt zugleich geschaffen, ihre Zahl aber war beschränkt, eine bestimmte Anzahl Seelen hat Gott beim Anfang der Schöpfung geschaffen. Hierin Anhänger Platos und Origenes' widerspricht Gregor doch der Seelenwanderungstheorie Platos entschieden. Wie Origenes trennt er scharf Geist und Körper, Vernunft und Unvernunft und spricht alles Vernünftige so ausschliefslich dem Menschen zu, dafs er eine

Durcheinandermischung völlig verschiedener Arten und Begriffe, zu denen jene platonische Theorie führt, perhorresziert. Schon seine Anschauung von der Seele schützt ihn davor; dieselbe kann schon deshalb nicht durch verschiedene Grade körperlicher Natur wandern, weil Tiere und Pflanzen unvernünftig sind, die vernünftige Richtung der Seele, das Affektlose, aber gerade das ist, was sie als Gottes Ebenbild charakterisiert. Ferner kann die platonische Theorie deshalb nicht statt haben, da sie das *πάθος*, den Grund aller Übel, schon in die übersinnliche Welt verlegt und damit also, daſs sie in dieser durch die Weisheit Gottes geschaffenen Welt schon Böses konstatiert, das dann mit den Seelen der gefallenen Engel durch verschiedene Welten wandert, zum Grunde des menschlichen Lebens das Böse macht. Origenes hatte sich von seiner früheren Theorie der Seelenwanderung hindurchgerungen zu jener richtigen Auffassung von der vernünftigen Seele als dem Ebenbilde Gottes, Gregor übernahm dies, fügt aber jenen andern Grund hinzu, der zu dem, was er über den *νοῦς* des Menschen und das ihm entgegenstehende *πάθος* sagt, doch die Voraussetzung bildet. Die übersinnliche Welt ist also ein ungetrübter Spiegel der Herrlichkeit Gottes und hat an der veränderlichen Materie keinen Teil. So scharf Gregor beide Welten zu trennen sucht und alle Veränderlichkeit, Beschränktheit der sinnlichen Welt zuweist, so zeigt doch seine Anschauung vom Menschen, daſs er die Kennzeichen der sinnlichen Welt nur in der geringeren Leichtigkeit, der geringeren Reinheit und der geringeren Feinheit sehen kann. Die Seele ist ursprünglich nur eins, die Vernunft, gewesen d. h. gottähnlich, also ohne Leidensmöglichkeit, nachdem sie sich aber vom Guten entfernt hat, sind die unvernünftigen Teile derselben zu Erregern leidenschaftlicher Regungen geworden. Wie Origenes wirkliche Vollkommenheit und daher Gleichheit der geschaffenen Geister gefordert hatte, so Gregor, aber auch darin stimmte er mit ihm überein, daſs die Vollkommenheit auch wieder durch eigene freie Willensentscheidung, durch den rechten Gebrauch des Vermögens zum Guten, erlangt werden soll. Hat Gott den Menschen

vollkommen geschaffen und mit der Bestimmung, das Gute zu erlangen, so hat er ihn frei erschaffen müssen, vermögend das Gute zu wollen oder sein Gegenteil. Diese Freiheit seiner Vernunft zu wählen, seinen Weg zu bestimmen, hat er im Kampf mit der Leidenschaft zu gebrauchen, da mit dem übersinnlichen Teil seines Selbst der materieller Art seiende Leib verbunden ist. Dieser hat als solcher die Veränderlichkeit zu seiner Eigenschaft wie alle Materie und ist vernunftlos. Insofern steht der Mensch mit den Tieren auf einer Stufe, die, wie oben gesagt, auch vernunftlos sind. In Voraussehung des Abweichens seiner Seele vom Guten hat, meint Gregor, Gott der vernünftigen Seele den Leib beigesellt, das Vollkommene und Unvernünftige verbunden, damit die Vernunft frei fortschreitet im freien Bethätigen der Tugend und im Wollen des Guten, denn die Vollkommenheit der Tugend sollte der Preis des Kampfes sein — insofern hängt dies mit der Sünde zusammen —, und das Charakteristikum des Geschöpfes ist die Veränderlichkeit, insofern hängt diese Anschauung mit der des — Heraklit zusammen, worauf ich später zurückkommen will.

Nachdem die Schöpfung der ἀγγελικαὶ δυνάμεις also fertig war und der jedem höheren Wesen bestimmte Wirkungskreis fixiert war, wurde das Ebenbild Gottes, der Mensch, geschaffen, mit jedweder Würde bekleidet. Aber alles, was seit und durch die Schöpfung besteht, ist wandelbar, mit der Veränderlichkeit hängt auch die Wegwendung des Menschen zum Bösen zusammen. Da Gott nicht Urheber des Bösen sein kann, mufs der Wille des Menschen zuerst sich vom Guten, d. h. von der ausschliefslich auf das Gute gerichteten Bewegung, entfernt und damit Neigung zum Bösen gewonnen haben, denn das Böse ist nur Negation des Guten. Was zunächst die Anschauung vom Bösen als der Negation des Guten anlangt, so teilt sie Gregor mit den älteren Kirchenlehrern, insbesondere auch mit Origenes. Ebenso erinnern seine Ausführungen über das Seiende und Vernünftige in diesem Zusammenhang an jenen. In Konsequenz seiner früheren Ablehnung der Seelenwanderungstheorie erkennen beide in der tiefsten Er-

niedrigung der freien Wesen noch die geistige und vernünftige Natur. Gott ist das Seiende und Gute: wer von ihm abweicht, der verliert wahrhaftes Sein immer mehr, und das Böse, das Nichtseiende wächst immer mehr an ihm. *Ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν*, und de princip. II 9, 6 heifst es: libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. So erblickt auch Gregor überall in der Welt Gottes Sein, durch welches wirkliches beharrliches und unvergängliches Sein überhaupt nur möglich ist. In allen Dingen, selbst im Urheber des Bösen, dem Teufel, welcher aus Neid die ersten Menschen verführte, ist Gottes Kraft wirksam. Da also nur das Unvergängliche wahrhaft ist, kann der Körper als vergänglicher dem Seienden nicht angehören, denn alles Materielle ist in Wahrheit unkörperlich! *ἄψυχον κ. ἀνυπόστατον*, daher nur eine Verwirrung der Idee des Übersinnlichen. In diesem Punkte ist Platos Einflufs auf unsern Kirchenvater unverkennbar, ebenso die der Neuplatoniker. Ist dort die Idee der alles beherrschende Gedanke, so hier das Ethische überhaupt. Der einseitigen Betonung des Physischen, welches die orientalischen Religionssysteme, besonders die Emanationstheorien des Gnostizismus charakterisiert, tritt in den griechischen Philosophen dieser Zeit das ethische Prinzip entgegen, welches das Trinitätsdogma gegen die Emanationssysteme sichern soll. Jene kämpften noch bis zuletzt (Ennomius der Arianer) mit aristotelischen Waffen, demgegenüber war der gewiesene Bundesgenosse Plato. Ist doch z. B. der Parmenides des grofsen Philosophen für die Richtigkeit der gregorianischen Trinitätskonstruktionen beinahe Voraussetzung. Kein Wunder, wenn man im Eifer in der Handhabung solcher Waffen zu weit ging, wenn, wie an dieser Stelle, platonische Einflüsse eine klare Vorstellung von der Materie und dem Körperlichen überhaupt trübten. Gregor scheint dies selbst gefühlt zu haben, denn in seiner Anschauung von der Auferstehung des Leibes redet er nicht blofs von Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes vor dem Fall, sondern er lehrt geradezu die Auferstehung eines Leibes von gröfserer Schönheit als der erste

war. Hatten sich bei Origenes in dieser Beziehung stoische Einflüsse geltend gemacht, insofern er von carnes et corpora ganz abstrahiert und ein intueri der rationabiles intelligibiles substantiae facie ad faciem de princip. II 11, 7 erhofft, so hatte doch auch er die Auferstehung des Leibes mittels der ihm einwohnenden Gotteskraft festgehalten, indem er ihn mit einem Samen verglich, der in die Erde gelegt und verwesend herrlich wieder ersteht: corpus emortuum et corruptum atque dispersum wird durch verbum dei der ratio, quae semper in substantia corporis salva est, aufgerichtet, restituiert und repariert. Dies alles übernimmt Gregor und macht so seine wirklich verworrene Vorstellungsweise von der Verbindung des Leibes mit der Seele in unsern Augen wieder gut, ja er betont auf das stärkste die Realität des Körperlichen. Überhaupt ist wohl zu beachten, dafs im weiteren Verlauf seiner Lehre vom Bösen durchaus nicht die Materie ihm als Sitz des Bösen erscheint, sondern ihm immer wieder in der krankhaften Hinneigung des W i l l e n s zur ὕλη das Grundübel zu liegen scheint. Bleibt doch die Materie auch in der letzten Feuerprobe erhalten! Sie wird nicht vernichtet, sondern nur gereinigt, ausgebrannt.

Anderseits müssen wir aber doch ein Moment in jener Anschauung vom Verhältnis des Körpers zur Seele als richtig anerkennen. Der Zwiespalt der Seele, welcher dadurch entsteht, dafs dieselbe sich vom Höheren angezogen und dann wieder vom Niederen angereizt fühlt, ist doch nur bei dieser Anschauung möglich, und dieselbe ist eine tiefere Erklärung als die bisher gebräuchliche vom Bösen als der einfachen Negation des Guten.

Nun fragt sich aber immer noch, w e l c h e n Z w e c k hat das B ö s e i n d e r v o n G o t t d e m G u t e n g e s c h a f f e n e n und in allen ihren Teilen erfüllten W e l t? Gregors Antwort lautet: die Vielheit des menschlichen Geschlechts zu vermehren. So wird — unter Einflufs platonischer und manichäischer Vorstellungen — einerseits das Wesen des menschlichen Leibes, insbesondere seine Entstehung verkannt und anderseits das Böse nicht nur als etwas von Gott zugelassenes, sondern als

von ihm gewolltes betrachtet. Das erstere geht nicht an, denn darüber zu spekulieren, warum der Mensch in Bezug auf die Fortpflanzung mit den Tieren gleichgestellt sei, ist resultatlos, und das letztere ist so ausgedrückt auch falsch, wenn auch das Ende des Bösen gerade nach Gregor in maiorem gloriam dei gereicht, denn gegen Gottes Willen ist's entstanden, und seine Entstehungsmöglichkeit im ersten Versucher ist ein nie lösbares Problem. Jedenfalls steht Gregor fest, dafs Gott allein die Menschen aus dem Stande des Irrtums und der Krankheit zu dem der Vollkommenheit zurückführen konnte, denn dem wandelbaren und seiner Besinnung wie Beraubtem war es gar nicht möglich sich zu retten, ferner aber noch ein zweifaches. Erstens: Gott wollte von Anfang den Menschen vom Bösen wieder erlösen und das ist eine spezifisch christliche Offenbarungswahrheit. — Zweitens: das Böse hat seiner Natur nach seine bestimmte Grenze, so dafs, wenn sein Kreis durchlaufen ist, der Mensch zum Guten zurückkehrt. Dieser Gedanke ist besonders interessant. Das Gute ist fest, unveränderlich, unbegrenzt, unaufhörlichen Fortgang gewährend, das Böse ist von alledem das Gegenteil. Beides gilt auch vom Verlauf beider, mithin mufs das Böse, wenn es seinen Kreis durchlaufen hat, als Begrenztes ins Gute umschlagen. Dieser Lauf des Bösen in der Weltentwickelung ist erfüllt, wenn die Zahl der Seelen, welche zur Geburt bestimmt waren, erfüllt ist, d. h. das Böse verschwindet einmal. Indem also Gregor den abenteuerlichen Gedanken früherer Denker von einer unzählbaren Zahl von Seelen verwirft, kommt er in die Lage, die origenistische Lehre von der *ἀποκατάστασις πάντων* zu erneuern. Wie für Origenes, cf. de princip. II 4, 4 u. o., ist es für ihn undenkbar, dafs Gottes Wille, alles Böse auszutilgen, damit alles in ihm dem Guten sei, nicht erfüllt werde. Dann würde ja das Veränderliche, nicht Seiende, gleichgesetzt dem Unveränderlichen, das Böse dem Guten. Ferner hiefse es in Platos Fehler verfallen und Vernünftiges und Unvernünftiges durcheinanderwerfen, wollte man die Rückkehr zum Guten dem freien, vernünftigen Wesen absprechen, sei es auch noch so tief gefallen. Ja, auch der am tiefsten gefallene Geist, der

Teufel, kann nicht ohne alles Gute, ohne alle Vernunft sein. Endlich vergifst, wer dies leugnet, die Harmonie, das unzertrennliche Ganze. welches so sehr die einzelnen Geschöpfe umfafst, dafs des Geringsten Leiden alle mittrifft. Was das erste anlangt, so fafst Gregor wie Origenes als Ziel jedes einzelnen wie das der Weltentwickelung die willentliche Anerkennung des wahrhaft Seienden und Guten, man vergl. contr. Cels. VIII 72, de princip. III 6, 3 u. o. mit *ψυχ. κ. ἀναστ.: ἑορτή ἐστιν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις*, und zu dem über die schliefsliche Bekehrung auch des Teufels Gesagten Orig. in Joh. XX 20. 22 mit Gregor *λόγ. κατ.* 26. Es ist bei der ausschliefslichen Betonung des Willens bei der Entstehung und Austilgung des Bösen klar: *εἰ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ Θεὸς ἔσται, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται.* Ebenso lehrt Gregor von Nazianz Or. XXX, 6. Diese Ansicht wird vervollständigt, wenn man so sagen darf, durch die christliche Überzeugung, dafs der h. Geist alle Dinge vollenden werde. Während Origenes über diesen Punkt nichts Bestimmtes sagt, kamen Gregor die Errungenschaft der Kämpfe zu Gute, welche sich um die Frage der Gottheit des h. Geistes entspannen, ganz folgerichtig im Anschlufs an jene arianischen Streitigkeiten, jenen letzten Versuch, Emanationsvorstellungen durch griechische Philosophie plausibler zu machen. Denn was ist der Logos Arius anders als ein emanierendes Mittelwesen? Jene Kämpfe der Pneumatomachen hatten der Kirche die göttliche und allmächtige Gewalt des h. Geistes feststellen helfen, daher redet Gregor ganz bestimmt vom h. Geist als dem Vollender alles Guten und nicht mehr blofs von einem Sichfügen unter die Allmacht des Logos wie Orig. contr. Cels. VIII 72. Auch der Begriff des Guten als Eines spielt hier eine Rolle, welches unveränderlich ist, also mufs schliefslich eine Einheit bestehen. — Was den zweiten Punkt anlangt, so haben wir schon pag. 45 ff. das Nötige dazu gesagt.

Was das Dritte anlangt, so ist Leidensmöglichkeit in der Vollendung der Welt, d. h. fortdauernde Bestrafung der Geschöpfe und damit eine fortdauernde Dissonanz in der Weltharmonie unvereinbar mit richtigen Vorstellungen von Gott

und vom Zweck jeder Strafe. Schon Origenes betonte: Zorn und Affekt Gottes seien rein bildliche Ausdrücke de princip. II 4, 4, er könne nicht seine Geschöpfe hassen, er strafe sie nur, um sie zu reinigen und zu bessern: contr. Cels. IV 10, Gottes erzieherische Weisheit sorge schon dafür, dafs die Besserung eintrete. Jede Sünde führe in der sie begleitenden Leidenschaft schon die Strafe mit sich, denn dieselbe zerreifse die Seele und knechte sie. Wie Origenes fafst Gregor Bestrafung des Bösen als nur im uneigentlichen Sinne denkbar, ebenso wie die Belohnung des Guten. Überhaupt wird die discretio mali et boni aufhören, wenn nusquam malum sein wird de princip. III 6, 3. Das Göttliche dringt vielmehr immer mehr in uns und in die Welt ein, und die vollkommene Fortentwickelung dieses Werdens, aber ohne böse Einmischung, schliefst sich in jener Welt an die hier begonnene an. Dem Zweck, uns zum Guten zurückzuführen, mufs alles dienen: Erlösung und Gericht, so zwar, dafs die Materie, das Körperliche vom Bösen gereinigt wird, damit es ewig fortbestehen kann. Also welch hohe, richtige Auffassung vom Wert der Materie hat Gregor! Dies ist um so stärker zu betonen, als wir oben neuplatonische Theorien ihn beeinflussen sahen. Dies letztere ist auch noch in einem Punkte der Fall. Gregor sagt: sinnliche Lust brachte den Menschen zum Fall, mithin erhält alles, was seinen Willen zur Lust verleitet, ihn in diesem ihn entwürdigenden Stand. Je mehr es also gelingt, alles was Lust, *πάϑος*, erregt, zu meiden, die Welt und die weltlichen Begierden zu fliehen und das Gute und immer Bleibende vor Augen zu halten, desto freier wird das Auge, die Gesetze der jenseitigen Welt zu schauen. Ist das nicht neuplatonische Askese, dieselbe verflüchtigende Vorstellung vom Natürlichen, Physischen, dieselbe einseitige Betonung des Geistigen, Ethischen! Aber da er niemals das Böse mit dem Natürlichen gleichsetzt, sondern es nur durch den menschlichen Willen entstehen und ebenso rasch vergehen läfst, fafst er den Gegensatz zwischen Geist und Körper so, dafs er die Möglichkeit gewinnt, die Harmonie zwischen beiden zu konstatieren, ohne das eine von beiden preisgeben zu müssen. Ein wirklich neuer, verklärter,

geistiger Leib wird erstehen, aber eben vollkommen wie vor dem Sündenfall, d. h. ohne Mangel, d. h. ohne Sünde, befähigt, an allem Guten und Schönen uneingeschränkt teilzunehmen. Dabei ist wohl festzuhalten, dafs wir dieselben bleiben wie zuvor: geist-leibliche Wesen.

Ist so die *ἀποκατάστασις πάντων* und jedes einzelnen das letzte Ziel, so ist der Zusammenhang mit der Fegefeuertheorie Gregors klar. Mochten spätere wie Germanus, der Patriarch von Konstantinopel, sich die erdenklichste Mühe geben, diese Säule der Orthodoxie von origenistischer Ketzerei zu reinigen: um so inkonsequenter verfuhren sie, wenn sie trotzdem seine Fegefeuertheorie dankbar acceptierten — im Interesse der Theorie vom Mefsopfer. Gerechter urteilt Dallaeus, dafs Gregor wenigstens Origenes' Lehre von der *ἀποκατάστασις* übernommen habe. Wir glauben, beides, diese Lehre und sein übriger Origenismus hängt eng zusammen. Diese seine ganze Weltanschauung aber ist diktiert von einer grofsartigen Gesamtauffassung und von dem Bestreben, Gottes weise Pädagogie zu verstehen. Gerade um das Böse gänzlich ausrotten zu können, hat Gott dasselbe so lange Zeit wachsen lassen, bis er die Erlösung durch Christum ermöglichte, wie ein geschickter Arzt erst den Krankheitsstoff ganz aus dem Innern heraus auf die Oberfläche kommen läfst, um ihn dann gründlich zu heilen. Dieser Gährungsprozefs durfte nicht ohne Gefahr gestört werden, damit um so sicherer alles Böse vertilgt wird, wenn es allmählich geht und nicht gleich das Böse stirbt, wie ja auch der Schweif der Schlange, noch lange nachdem ihr Kopf zertreten ist, zuckt. Wir haben Grund, Gregors klare christliche Erkenntnis von dem was Christus gethan, als er die Sünde bezwang, zu bewundern. Anderseits zeigt sein Bemühen, Gottes Weisheit, wie sie jedem Menschen die Möglichkeit verschafft, ohne Verletzung seiner Freiheit seine Bestimmung zu erreichen, recht zu illustrieren, einen wie tiefen Blick er in das Wesen Gottes, welches Liebe ist, gethan, und dafs dieselbe nicht herrlicher charakterisiert werden kann als durch die Attribute: Allweisheit und Allbarmherzigkeit.

Sehr eng verwandt mit platonisch-aristotelischen Anschauungen erscheint das, was er über das höchste Gut sagt, insbesondere seine Betonung des Verstandes. Überhaupt ist es altgriechische Anschauung, die sich schon bei Homer findet und bei den Dichtern wiederkehrt, dafs die Menschen aus Unverstand freveln, dafs verständig und gut sein zusammengehöre und das Denken die Quelle der Glückseligkeit des Menschen und der einzige Grund der Seligkeit Gottes sei. Der schlimmste Feind der *φρόνησις* ist die Begierde. Dieselbe läfst den Menschen Böses für gut ansehen, und der Verstand ist es, der, wenn ihn die Begierde dominiert, die Dinge dem Menschen so vormalt, wie sie, seine Begierde, es haben will. Von dieser *ἄτη* verblendet, weifs der Mensch Gutes und Böses nicht mehr zu unterscheiden und thut Böses. Ist also die Anschauung von dem betrügerischen Charakter des Bösen Gregor nicht eigentümlich, so ist das, wie schon gesagt, zum Teil ebenso der Fall bei seiner Ansicht von der Materie.

Wie alle älteren Philosophen hütet er sich, mit Plotin dieselbe als das Böse zu bezeichnen, aber ganz neuplatonisch muten uns seine Ansichten von der durch die Verbindung mit der Materie herrührenden Befleckung der Seele an, desgleichen seine Definition vom Bösen als *ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις*, seine Vorstellung von der Ruhelosigkeit der bösen Materie und die sich aus obigem ergebende Folgerung: das Körperliche erscheint als abgeleitetes Böse. Deshalb ist ja die schon besprochene asketische Neigung: Flucht der Seele vor allem, was sie zur Selbsthingabe an das Böse verleiten könnte, geboten.

Wieweit seine Betonung des unausgesetzten Werdens aus diesem Zusammenhange oder aus heraklitischen Vorstellungen zu erklären ist, mag dahingestellt bleiben. Keineswegs ist seine Fegefeuertheorie damit in Zusammenhang zu bringen. Die durch das Feuer bedingte fortwährende Neubildung einer Welt ist bei Gregor total verschieden von der durch das Feuer schliefslich endgültig vollzogenen Läuterung der Seele. Dagegen scheinen sich in seiner — sagen wir äufserst optimistischen Weltanschauung von den letzten Zwecken des

Bösen — heraklitische und stoische Züge nachweisen.zu lassen. Die ersteren besonders darin, dafs Heraklit wie Gregor das Gegeneinanderstreben der Dinge und ihrer Zustände zu endlicher Harmonie führen lassen, ferner darin, dafs sie das Böse im grofsen Weltganzen zum Guten mitwirken lassen; die letzteren fanden wir schon, von Origenes umgebildet, bei der Lehre von der Auferstehung des Leibes (Bildung der sinnlichen Materie durch die in den Samen wirkenden Begriffe *λόγοι*), überhaupt aber ist seine Naturbetrachtung, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee stoisch — wir sagen nicht neuplatonisch, denn in diesem Punkte nimmt Plotin einfach herüber, was die Stoa ihm darbot. Die Heraklit und der Stoa eigene Identifizierung Gottes mit der Weltordnung, die Verkennung seiner geistigen, freien Persönlichkeit, wie sie die Anschauung vom *λόγος σπερματικός* ausspricht, findet sich auch nicht an einer Stelle bei unserm Kirchenvater. Seine Weltbetrachtung hat von dem *λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος* nichts, nichts von der stoischen Ansicht von dem mit Notwendigkeit so und nicht anders gestalteten Weltganzen, dagegen die Anschauung Zenos von der Welt als dem denkbar vollkommensten Kunstwerk ganz in sich aufgenommen. Daher sind die physischen Übel in der Natur der Verhältnisse begründet und die moralischen mit der Tugend selbst als ihrem Gegenteil gegeben. Gottes unendliche Gröfse und Weisheit weifs das Gute und Böse, das Schöne und das Häfsliche harmonisch zu ordnen, bis dereinst das Übel und das Böse mit der Welt verschwunden ist und alles reine Vernünftigkeit geworden ist. So bei den Stoikern und bei Gregor. Dagegen weifs der letztere nichts von der heraklitisch-stoischen immerwährenden Neubildung der Welten, nichts auch von der Verzehrung der Materie, dieselbe wird nach ihm von allem Bösen gereinigt, um dem neuen Leibe dienstbar zu sein.

Die bedeutsame Weiterbildung der Tugendlehre seitens der Stoa, wonach die Tugend das einzige Gut ist, welches den Menschen glücklich macht — ein Gedanke, der sich bis dahin nur bei den Cynikern findet, und nur Schlechtigkeit ein Übel ist, ist unserm Kirchenvater eine geläufige Vorstellung.

Vertieft aber hat er diese Anschauung durch seine spezifisch christliche Bezugnahme auf den ersten Sündenfall als der Quelle alles Bösen, durch seine tiefernsten Anschauungen von dem verderbten Willen des Menschen, der das Gute von Haus aus will (stoisch), aber nicht thun kann. Die paulinische Erkenntnis davon, dafs der Mensch von sich selbst nicht das Gute will, fehlt ihm, vielleicht unter Einflufs stoischer Vorstellungen: dafs *ἡ φύσις πρὸς ἀρετὴν ἡμᾶς ἄγει*, dafs der Mensch von Natur auf das Rechte und Gute hingewiesen sei, wie er ja überhaupt in der Tugendlehre (seine Anschauung von den Tugenden als einer) vielfach stoisch lehrt. Seine Ansicht von der Tugend als der Mitte der Gegensätze dagegen ist aristotelisch.

Lassen sich somit vielfach Einflüsse alter und neuer Philosophie in Gregors Lehre vom Guten und Bösen nachweisen, so bleibt des ihm Eigentümlichen doch noch genug. Originell ist seine Weiterbildung oder Umbildung philosophischer Ideen, wie wir es schon öfters sahen, insbesondere da, wo er platonische, origenistische, neuplatonische, heraklitische und stoische Anschauungen zu teilen scheint, um ihre letzten Konsequenzen schliefslich nicht zu ziehen, sondern ihnen eine überraschende und sehr befriedigende Richtung zu geben. Wir sehen, wie er die platonische Seelenwanderungstheorie vermeidet, wie er die neuplatonische Gleichsetzung der Materie mit dem Bösen verwirft, wie er den heraklitisch-stoischen Weltbildungsglauben perhorresziert, wie er die origenistisch-stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* umwandelt. Und doch braucht er Gedanken aus all diesen Systemen, um für seine Anschauung vom Guten und Bösen die richtigen Voraussetzungen zu gewinnen: für seine Ansicht vom Verhältnis des Geistes zum Körper, für seine Ansicht von den letzten Zwecken des Bösen und seiner Überwindung in diesem Leben und dereinst, für seine Tugendlehre, für seine Auferstehungshoffnung, welche das ganze Gebäude krönt. Und das müssen wir zuletzt noch hervorheben: seine ihn und seine Denkweise besonders auszeichnenden Gedanken über das Gute und das Böse und die

endliche Überwindung des Bösen sind der reichen und tiefen Erkenntnis entsprungen, mit der er die spezifisch christlichen Offenbarungsgedanken der h. Schrift erfafst hat. Ein solcher Ernst, wie ihn seine Ansicht von der Sünde zeigt, trotz der oben gesagten Mängel, eine solch gläubige Auferstehungsgewifsheit und gewisse Hoffnung, dafs Gott einst alles herrlich hinausführen werde, konnte nur einem christlichen Philosophen beschieden sein.

Anhang.

Quellenbezüge zwischen Gregor von Nyssa, Lehre vom Guten und Bösen, und anderen älteren Philosophen.

1. Zu Plato und Aristoteles.

Die Tugend gewährt allein Glückseligkeit	Eth. Nic. I 1—6. X 6. 7.
Die ethische Tugend besteht in der Unterwerfung der niederen Seelenkräfte unter die Vernunft, bei G. νοῦς, bei A. φρόνησις	„ „ II 5. 2.
Die ethische Tugend liegt in der Mitte der Gegensätze	„ „ II 5. 7. 2.
Die Fegefeuertheorie Gregors und der Katholiker erinnert doch wenigstens an Phaedon	Phaed. cap. 57—67.
Erschaffung einer bestimmten Seelenzahl	Tim. p. 39 ff., aber von c. 4 an von Gregor verworfen.
Verhältnis von Seele und Leib bei der Schöpfung	Tim. 69.
Vernunft und Wille zum Guten geneigt	„ 70.
Die Seele ist einfach, nicht zusammengesetzt, also nicht im Tode auflösbar	Phaed. 78b—80e.
Die Lust der schlimmste Feind der Tugend	Phileb. p. 63.
Die Tugend macht glückselig, die Schlechtigkeit unglücklich	Rep. IX 580 ff. I 354a.
Das Verhältnis von φρόνησις und ἀρετή	Phileb. p. 64—67 u. o.
Die Tugend ist schön, das Schlechte häfslich	Protagor. u. Gorgias 507 f. Rep. I 351 f.
Die Materie ist ἄψυχον, roh u. s. w.	Rep. X 597a. Tim. 50a, bes. e „ἀσώματον“ Sophistes p. 246 f.
Das Böse ist dem Guten entgegengesetzt	Theaet. 176a.
Der Wille ist frei, die Tugend herrenlos	Porphyr. Ennead. II 3, 9. 15. 142 B 145 G IV 4, 39. Anf. III 1.

2. Zu Heraklit und der Stoa.

Alle Dinge bewegen sich und bleiben nicht	Theaet. p. 160. 152.
Das Gegeneinanderstreben bedingt die Harmonie schliefslich	Arist. Eth. Eud. VII 1. Arist. Eth. Nic. VIII 2. Stob. Serm. III 83. 84.
Jedes Einzelwesen hat seine Stellung im Gesamtorganismus	H. Fr. 18. Stob. Ecl. I 60.
λόγος σπερματικός	Diog. L. VII 136.
Alles in der Welt ist ein harmonisches Ganze und vollkommen, trotz des Bösen. welches als Gegensatz der Tugend zum Guten dient	„ „ VII 88, 149. Cic. N. D. II 5—22. Gell. VII 1. Pl. rep. St. 35.
Nach der *ἐξανάλωσις* der *ὕλη* — was Gregor ablehnt — wird alles rein vernünftig sein	Pl. repugn. St. 41.
ἀποκατάστασις (mit diesem Wort genannt)	Lact. Inst. VII 23.
Der Mensch will von Natur die Tugend	Diog. L. VII 87—89. 127.
Die Tugend das e i n z i g e Gut. sie macht glücklich	„ „ VII 101. 127. Senec. ep. 87. Senec. de vit. beat. c. 15.
Die Schlechtigkeit das einzige Übel	Cis. Tusc. II 12. 28.
Die Tugend ist e i n e	Stob. Eclog. II 110. 198.

3. Zu Neuplatonikern.

Die Materie ist nichts Wirkliches, nur eine Abschattung des Geistigen, mangelhaft, täuschender Schein des Seins, die Privation	Porphyr. Ennead. III 6, 7. 18. VI 3. 7. Porphyr. Ennead. III 6. 15. 318 D. II 4, 14. c. 16 Anf. c. 11. 13 it. „*σκιὰ λόγου κ. ἔκπτωσις*“, „*στέρησις*“, „*ποιότης μηδεμιᾶς ποιότητος μετέχειν.*
Das Böse rührt von der die Seele befleckenden Verbindung mit der Materie her, die Plotin als an sich böse denkt (so weder Gregor noch sonst ein Philosoph bis dahin)	Andeutungen zu dieser Auffassung bei Plato und (weniger) Aristoles, s. Zeller, Gesch. d. gr. Philos. II, 622. 645, 1. 3. 736 f. b. 338. 1.
Sofern sich die Seele dem Bösen hingibt, wird sie böse	Ennead. II 4, 16. 169 F.
Das Böse ist *ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις*	„ I. 8, 3 f. 10—13.

Die Vorstellung von der Grenze, auf der das Gute ins Böse, das Geistige ins Materielle umschlägt, wenn auch in anderem Zusammenhang	Ennead. I 8. 7. 77 E.
Das Böse mufs zur Verwendung dem Guten dienen	„ III 3, 7.
Die Anschauung von der Harmonie im Weltganzen wie die Stoa	*πρὸς τοὺς γνωστικούς* II, 9.
Die Notwendigkeit des Wechsels und des Gegensatzes in der Welt	Ennead. III 2, 4. 16—18 u. o.
Das Böse straft sich am Thäter selbst, wird bestraft, mufs zum Besten dienen, da es den Wert der Tugend zeigt	III 2, 4 f. III 2, 13. IV, 4, 39. 45. IV 8, 7.
Das Materielle ist *ἀσώματον*	II 4, 8 f. III 6, 7 Anf.
Starke Betonung des freien Willens	III 1, 4. 231 C.
Der Thäter ist immer für das Böse verantwortlich	III 2, 10.
Die Schlechtigkeit der Seele besteht in der Abhängigkeit vom Körper, die Tugend in der Befreiung von demselben	I 2, 3. 13 D.
Nicht völlige Tilgung der Sinnlichkeit, sondern ihre Unterwerfung unter die Vernunft verlangt (Porphyrius geht hier weit über Plotin hinaus)	I 2, 5.
Der Mensch stellt seine ursprüngliche Schönheit wieder her, wenn er seine Seele von den unreinen Elementen reinigt	I 6, 9.
Völlige Lossagung vom Sinnlichen, vom Affekt etc. verlangt	Porphyr. de abstin. I 31. II 46. de regressu animae: omne corpus esse fugiendum, cf. August. de civit. dei X 29. Sentent. 34 u. o.
Dieselbe Weltbetrachtung, also auch des Guten und Bösen in derselben, wie bei Plotin bei den Späteren. Doch betont Proklus besonders die Willensfreiheit und die Übel als selbstverschuldete	Tim. 335 B (*τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῷον αἴτιον*).
Die Materie denkt Proklus als weder gut noch böse, nur die Hinneigung der Seele zum Körperlichen bewirkt Böses	De malo 226 ff. 264 ff. 273 ff.



